Fischer, Kuno,

Geschichte der neuern Philosophie

Bd.: 5,2

Mannheim ; Heidelberg ; München 1869

Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Fünfter Band.

Fichte und seine Vorgänger.

Zweite Abtheilung.

Heidelberg.

Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1869.

Druck
von Friedrich Frommann
in Jena.

Geschichte

der neuern Philosophie.

Fünfter Band.

Zweite Abtheilung.

****

Viertes Buch.

Fichte's letzte Periode.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Viertes Buch.

Fichte's letzte Periode.

Erstes Capitel.

Rückblick auf die Wissenschaftslehre. Versuch einer neuen Darstellung und sonnenklarer Bericht.

I.

Die neuen Formen der Wissenschaftslehre.

1. Entstehungsart des Systems.

Wir haben gezeigt, wie in dem Geist und der Entwicklungsgeschichte der kritischen Philosophie die Aufgabe der Wissenschaftslehre angelegt und auf ein Ziel gerichtet war, welches den nachkantischen Fortgang dieser Philosophie an der entscheidenden Stelle aufnimmt und bestimmt. Dieses Ziel mußte ergriffen, diese Aufgabe mußte gelöst werden, nachdem einmal die kantischen Probleme auf die Tagesordnung der Philosophie gekommen waren. Alle Fortbildungsversuche, die wir im ersten Buche dieses Werkes kennen gelernt, sind in Wahrheit nur Mittelglieder und Vorstufen in dem Uebergange von Kant zu Fichte; sie suchen das Ziel, welches Fichte erreicht; sie sind Experimente, deren gelungenes Meisterstück die Wissenschaftslehre ist. Hätte Fichte nichts weiter gegeben, als das System, welches die Frucht seiner jenaischen Periode war, so würde er vielleicht weniger populär, aber für die Geschichte der Philosophie nicht weniger groß und bedeutungsvoll sein. Jener durch die Sache gebotene Fortschritt, den nur

er machen konnte, ist gemacht; die Aufgabe, die ihm zufiel, ist in ihren wesentlichen Bedingungen gelöst, und die letzte Periode des Philosophen, so reich und fruchtbar sie immer ist, vermag sein Gewicht in der Wagschale der Geschichte der Philosophie kaum zu vergrößern.

Seit Reinhold hat man mit der kritischen Philosophie experimentirt in einer Richtung, deren Ziel sich durch die Wissenschaftslehre entscheidet. Diese selbst, obwohl im strengsten Sinne systematisch, verfährt in gewisser Weise auch experimentirend. Zwar die Aufgabe, der Standpunkt, die Methode sind in dem Geiste ihres Urhebers völlig klar, wie er die erste Hand an sein Werk legt; nicht ebenso sind die Ziele und Resultate, zu denen er kommt, von vorn herein ausgemacht und fertig, sie sollen es auch nicht sein. Die Wissenschaftslehre, indem sie genau nach der Richtschnur fortschreitet, die sie als den einzig möglichen Weg zur Lösung ihrer Aufgabe erkannt hat, verhält sich findend und entdeckend. Sie ist keineswegs ein schon in der ersten Anlage völlig fertiges und in allen Resultaten ausgemachtes System, das nur dargestellt zu werden braucht, sondern dieses System entwickelt sich, lebendig fortschreitend, unter den Händen des Philosophen. Sie ist wie eine Reise, deren Plan vollkommen feststeht und die nirgends von diesem Plane abweicht, aber nachdem sie wirklich durchlebt worden ist, doch ein ganz anderes Bild giebt als vorher im bloßen Plan. Der Rückblick auf die zurückgelegte Reise ist von dem Reiseplan, wenn er auch noch so methodisch entworfen und geographisch unterrichtet ist, immer verschieden. Und je fruchtbarer die Reise war, um so lebhafter kommt das Bedürfniß, sie wieder zu machen, und das Gefühl, daß man sie jetzt erst recht zu machen versteht, daß man das zweitemal bei weitem besser reisen wird, als vorher.

2. Neue Darstellung und Begründung.

Je weiter Fichte die Wissenschaftslehre entwickelt und sich durch ihre Aufgaben hindurchgearbeitet hat, um so mächtiger ist er der Sache geworden, um so besser kann er sie darstellen; daher kommt immer von neuem das Bedürfniß, sie wieder darzustellen. Und es ist nicht bloß die Darstellung, die erneut sein will. Es liegt in der Natur und Methode der Wissenschaftslehre, daß mit jedem Fortschritte ihrer Entwicklung, mit jeder Lösung einer neuen Aufgabe sich das System selbst tiefer begründet. Indem wir von der theoretischen Wissenschaftslehre fortschreiten zur praktischen, vertieft sich das Princip des gesammten Systems, und es erscheint als die Quelle des Ganzen nicht mehr das theoretische Ich oder die Intelligenz, sondern das praktische Ich oder der Wille. Und wiederum vertieft sich das System, indem von der Sittenlehre fortgeschritten wird zur Religionslehre, von dem Sittengesetz zur moralischen Weltordnung, von dem sittlichen Glauben zum religiösen Glauben. Die Wissenschaftslehre erfüllt darin nur das Gesetz und die Bedingungen jeder Entwicklung, daß in dem letzten Ergebniß das eigentliche Princip und der tiefste Grund des Ganzen zum Vorschein kommt. Daher ist es ganz natürlich, daß bei Fichte mit dem Bedürfniß nach einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre zugleich das Bedürfniß nach einer tieferen Begründung derselben zusammentrifft, und daß diese beiden Antriebe sich vereinigen, um das Werk immer wieder von neuem entstehen zu lassen. Unmittelbar nach der ersten Vollendung beginnen sogleich diese neuen (doppelt motivirten) Versuche, und immer wird das Werk wieder eingeschmolzen und ein neuer Guß unternommen. Man würde das Werk und seine Entstehungsweise verkennen, wollte man daraus schon auf einen veränderten Charakter der Wissenschaftslehre oder auf ein neues System schließen.

Es ist ganz charakteristisch für Fichte und aus der eben gegebenen Erklärung vollkommen begreiflich, daß er seine besten Einleitungen in die Wissenschaftslehre erst schreibt, nachdem er die Grundlage des gesammten Systems, die theoretische und praktische Wissenschaftslehre, die Rechts- und Sittenlehre entwickelt hat; daß in demselben Jahre (1797), welches die erste Vollendung des Systems bezeichnet, jene beiden Einleitungen geschrieben werden und zugleich der „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre".

Unsere geschichtliche Darstellung der fichte'schen Philosophie hat einen Punkt erreicht, wo sie innehalten und auf das entwickelte System zurückblicken muß. Nun hat in eben diesem Punkte Fichte selbst einen solchen Rückblick gegeben, der zugleich neue Entwicklungen vorbereitet. Daher können wir unsere Aufgabe erfüllen, indem wir zugleich in der Darstellung des Philosophen fortfahren.

Zu diesem Zwecke verbinden wir zwei Schriften, von denen die erste mit dem Höhepunkte der jenaischen Zeit, die zweite mit dem Anfange der berliner Periode zusammenfällt: der schon genannte „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1797 und der „sonnenklare Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen", aus dem Jahre 1801 *).

Beide Schriften haben denselben Zweck einer neuen Darstellung und dieselbe Absicht eindringlicher Belehrung, sie nehmen den Leser als einen zu unterrichtenden Schüler und brauchen die Form der unmittelbaren Anrede; der sonnenklare Bericht ist selbst

*) Versuch einer neuen Darstellung u. s. f. S. W. I Abth. I Bd. Sonnenklarer Bericht u. s. f. S. W. I Abth. II Bd.

dialogisch geschrieben und nennt seine Abschnitte „Lehrstunden". Der Versuch einer neuen Darstellung aus dem Jahre 1797 ist unvollendet (und bei dem ersten Capitel stehen) geblieben, die Atheismusstreitigkeiten kamen dazwischen, und wir dürfen den sonnenklaren Bericht als die Erneuerung und Vollendung jenes Versuchs betrachten. Daraus erklärt sich auch, warum wir erst hier von dieser Schrift reden, warum sie von den gleichzeitigen „Einleitungen"*) in unserer Darstellung so weit absteht. Während die Einleitungen geschrieben sind im unmittelbaren Rückblick auf die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, so steht der „Versuch" in einem genauen Zusammenhange mit der Grundlegung der Sittenlehre und erleuchtet wie diese das (im Wesen des Ich enthaltene) Princip der absoluten Identität als die Wurzel alles Bewußtseins.

II.

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.

Der Versuch geht aus von der bekanntesten Thatsache, dem empirischen Bewußtsein, der Vorstellung gegebener Objecte, um daraus das Princip der Wissenschaftslehre einleuchtend zu machen. Wir stellen dieses oder jenes Object vor, wir können ebenso gut ein anderes vorstellen; wir verhalten uns in diesem Vorstellen thätig, und es hängt von unserer Willkür ab, worauf wir diese Thätigkeit richten. Wir können ebenso gut uns selbst zum Object nehmen, dann geht unsere Denkthätigkeit in sich selbst zurück, wir handeln dann auf uns selbst. Durch eine solche Handlung kann nur eine einzige Vorstellung zu Stande kommen: die des Ich. Und die Vorstellung des Ich kann nur zu Stande

*) Vergl oben Cap. II des vorigen Buchs. S. 461 flgd.

kommen, indem das Denken auf sich selbst geht, nur durch diesen Act der Selbstsetzung*).

Das Ich ist Bewußtsein des eigenen Denkens. In dieser Vorstellung sind wir sowohl das denkende Subject als das gedachte Object. Nun muß doch, so sagt man, das Ich sein, um denken zu können; es muß sein, um gedacht zu werden: also muß auch ein Sein oder Dasein des Ich vorausgesetzt werden sowohl dem denkenden Subject als dem gedachten Object. Aber das Ich kommt nur zu Stande durch den Act der Selbstsetzung (das auf die eigene Thätigkeit gerichtete Denken). Was daher unserem Bewußtsein allein vorausgehen kann, ist nicht etwa ein Substrat, sondern die Selbstsetzung ohne deutliches Bewußtsein**).

Ohne Ich ist demnach kein Bewußtsein, auch kein empirisches möglich. Die Grundfrage heißt daher: wie ist das Ich selbst möglich? Es ist nur dadurch möglich, daß das denkende Subject zugleich das gedachte Object ist. Das Ich unterscheidet sich als denkendes von sich als gedachtem. Wie ist das Ich als denkendes Subject möglich? Wiederum dadurch, daß es sich als solches zum Object macht, und so muß das Ich die Bedingung, unter der es sein eigenes Object wird, erst selbst zum Object machen, und weil sich diese Forderung in's Endlose fortsetzt, so kommt jene Bedingung, unter der das Ich sich objectiv (also Ich) wird, niemals zu Stande: das Ich und mit ihm das Bewußtsein ist unmöglich***).

Dieses im Ich enthaltene Problem muß man sich ganz deutlich machen, um seine Lösung zu begreifen. Hier ist der Punkt, in welchem jener „Versuch einer neuen Darstellung" seine Bedeu-

---

*) Versuch u. s. f. I Cap. Nr. I. S. 521—523.

**) Ebendaselbst. I. S. 523—525.

***) Ebendaselbst. Nr. II. 1 u. 2. S. 525—527.

tung hat. Das Ich ist die Thätigkeit des sich (se) Vorstellens. Wir unterscheiden in diesem Act Subject und Object. Das Vorstellende ist Ich, das Vorgestellte ist auch Ich. Nun ist das Ich = sich Vorstellen. Was also vorgestellt werden soll, ist das sich Vorstellen. Dieses „sich" (das Ich als Object) ist immer wieder „sich vorstellen". Also wird vorgestellt das Vorstellen des sich Vorstellens und so fort in's Endlose: das Ich als Object oder als Vorgestelltes kann nie zu Stande kommen. Das Ich ist das Vorstellende. Es ist nur Ich, indem es seine eigene Thätigkeit zum Object macht. Soll also das Vorstellende gleich Ich sein, so muß es sein Vorstellen vorstellen und wiederum das Vorstellen des Vorstellens vorstellen und so fort in's Endlose: das Ich als Subject oder als Vorstellendes kann nie zu Stande kommen. Es ist als Subject und Object unmöglich, es kann weder das eine noch das andere sein: es ist überhaupt unmöglich.

Dieses hier von Fichte entwickelte Problem hat später Herbart in seine Metaphysik aufgenommen und daraus (gegen Fichte) die Folgerung gezogen, daß überhaupt das Ich ein unmöglicher Begriff sei, der, um denkbar zu werden, einer Berichtigung und neuen Bearbeitung bedürfe.

Fichte macht den entgegengesetzten Schluß. Das Ich ist absolut nothwendig. Das wirkliche Bewußtsein wäre unmöglich, wenn das Ich jene endlose Reihe wäre. Das Bewußtsein ist; daher kann die Bedingung seiner Unmöglichkeit nicht sein; daher ist die Bedingung, unter welcher das Ich in jene endlose Reihe sich auflöst, unmöglich. Und worin liegt diese Bedingung? So lange Subject und Object im Bewußtsein geschieden werden, ist das Subject nicht unmittelbar auch das Object, und dieses nicht unmittelbar auch das Subject; so lange ist keines von beiden wirklich Ich; daher entsteht die endlose Reihe, die das Ich un=

51*

möglich macht. Aber diese Reihe (die Unmöglichkeit des Ich) ist selbst unmöglich, wenn Subject und Object nicht geschieden, sondern unmittelbar eines sind, wenn das Ich nicht bloßes Subject, sondern „Subject-Object", die absolute Identität oder Vereinigung beider ist. Das Bewußtsein, in welchem die Scheidung von Subject und Object stattfindet, ist vermittelt und begründet. Das Bewußtsein, in welchem diese Scheidung nicht stattfindet, ist ursprünglich und unmittelbar. Das unmittelbare Bewußtsein ist Anschauung, das ursprüngliche ist Selbstsetzung. Mithin ist die Identität von Subject und Object die Selbstanschauung (intellectuelle Anschauung), das Selbstbewußtsein oder „die Ichheit". „Das Selbstbewußtsein ist unmittelbar, in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eines." „Alles mögliche Bewußtsein setzt ein unmittelbares Bewußtsein, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Eines sind, voraus; außerdem ist das Bewußtsein schlechthin unbegreiflich *)."

Soll das Ich wirklich Princip und Grund sein alles Bewußtseins, so darf in ihm Sein und Thätigkeit (sich setzen), Object und Subject in keiner Weise getrennt, sondern beide müssen als absolut identisch gefaßt werden: diese Identität gilt als der Angelpunkt des ganzen Systems.

III.

Der sonnenklare Bericht.

In dem „sonnenklaren Bericht" soll der Begriff der Wissenschaftslehre so deutlich gemacht werden, daß er jedem, auch dem Uneingeweihten, einleuchtet. Eine ähnliche Absicht hatte die „erste

*) Ebendaselbst. Nr. II. 3. S. 527 — 530. Vergl. damit die „zweite Einleitung" in die Wissenschaftslehre. S. oben III Buch. Cap. II. Nr. II. 1. S. 474 — 478.

Einleitung". Es handelt sich nicht um die innere Entwicklung des Systems, sondern um dessen Aufgabe und Princip. Was die Fassung der Aufgabe betrifft, so finden wir den sonnenklaren Bericht genau so gestimmt, als die Erläuterungen, die Fichte kurz vorher im Rückblick auf seinen religionsphilosophischen Standpunkt gegeben hatte; was das Princip betrifft, so ist seine Fassung vollkommen dieselbe als in dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre". Die Schrift liegt mithin ganz in der uns bekannten Richtung.

1. Leben und Wirklichkeit.

Die Wissenschaftslehre verhält sich in ihrem Denken nicht erschaffend, sondern bloß erklärend. Ueberhaupt kann das Denken nicht schaffen: eine solche Einbildung machte den Grundirrthum und die Selbsttäuschung der früheren Metaphysik. Was die Wissenschaftslehre erklären will, ist die Wirklichkeit, die uns gegebene, die für unser Bewußtsein und in demselben vorhandene, in welcher Ding und Bewußtsein unmittelbar beisammen sind: das Object der Wissenschaftslehre ist das wirkliche Bewußtsein oder die unmittelbare Erfahrung. Diese soll erklärt werden. Darum allein handelt es sich. Je weniger wir auf unsere eigene Thätigkeit reflectiren, um so mehr gehen wir reflexionslos in das Object auf, um so mehr sind wir darin begriffen, vertieft, in die Sache versenkt, die uns eben darum als die volle Wirklichkeit erscheint. Je mehr wir uns selbst (in der Sache) vergessen, um so realer ist das Object; um so lebensvoller unser eigenes Dasein. Aufgehen in das Object heißt „Leben"; Nichtreflectiren auf die eigene Thätigkeit heißt aufgehen in das Object. Daher ist die Selbstvergessenheit das Kriterium, welches Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit, Leben und Reflexion scheidet. Demnach gelten hier

im Sinne Fichte's folgende Begriffe für gleichbedeutend: Wirklichkeit, Realität, Leben, gemeines Bewußtsein, unmittelbare Erfahrung*).

2. Die Potenzen des wirklichen Bewußtseins.

Das Leben oder das lebendige wirkliche Bewußtsein besteht in einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die nothwendig mit einander verknüpft sind. Dieser Zusammenhang macht das „System" des Lebens, das, wie jedes System, von gewissen Grundbestimmungen abhängt. Diese Bestimmungen werden nicht künstlich gemacht, sie *sind*; sie werden auch nicht geändert, sie sind *nothwendig*: wir können nichts als vermöge des denkenden Bewußtseins darauf reflectiren; die Reflexion kann nur zerlegen und begreiflich machen [„repräsentiren"], was sie als Wirklichkeit vorfindet.

Wir leben; wir reflectiren auf unser Leben und erheben uns dadurch auf eine höhere Lebensstufe; wir reflectiren auf diese unsere Reflexion und erheben uns dadurch auf die höchste. Diese Stufen nennt Fichte hier „Potenzen". Das Leben im eigentlichen Verstande macht „das System der ersten Potenz", die Reflexion macht die höheren Potenzen, die als Reflexionsproducte zugleich Producte der Freiheit sind. Die Reflexion ist frei, sie kann sich über jede Stufe erheben und also in's Endlose aufwärts steigen. Hier giebt es für die Willkür keine letzte Grenze, dagegen giebt es eine solche letzte Grenze in der Richtung nach unten. Wir können nicht tiefer hinabsteigen als bis zum Leben im Sinne der Realität. Dieses Leben der ersten Potenz, das wir Realität, Thatsache des Bewußtseins, Erfahrung nennen, ist für (alle

*) Sonnenklarer Bericht u. s. f. Einleitung. I Lehrstunde. S. W. I Abth. II Bd. S. 329—345.

Reflexion) die feste Grundlage, „der Fuß und die Wurzel alles Lebens". Wir leben: das ist das Erste. Wir wissen von uns als Lebendigen: das ist das Zweite. Wir wissen von uns als Wissenden, d. h. wir erheben uns auf den Standpunkt der (intellectuellen) Selbstanschauung: das ist das Dritte und Höchste*).

3. Die Wissenschaftslehre als Abbildung des wirklichen Bewußtseins.

Was wir auf der ersten Stufe sind ohne es zu wissen, das sind wir auf der höchsten Stufe mit Bewußtsein. Also ist klar, wie sich die höchste Stufe zur untersten verhält: wir sind auf beiden dasselbe, nur daß wir auf der höchsten Stufe, was wir sind, zugleich durchschauen. Die erste Stufe ist das lebendige wirkliche Bewußtsein; die höchste Stufe ist die Erkenntniß der ersten, das Wissen, dessen Gegenstand das wirkliche Bewußtsein (Erfahrung) ist, die Wissenschaft vom wirklichen Bewußtsein: Wissenschaftslehre. Es ist also klar, wie sich die Wissenschaftslehre zum wirklichen Bewußtsein und damit zur Wirklichkeit selbst verhält.

Das wirkliche Bewußtsein bildet ein System, das von gewissen Grundbestimmungen abhängt. Diese Bestimmungen liegen dem Bewußtsein jedes vernünftigen Wesens zu Grunde, nicht bloß dem menschlichen, noch weniger bloß dem individuellen; sie sind das Ursprüngliche in allem Bewußtsein, das kantische Apriori. Die Erkenntniß dieser Grundbestimmungen ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Setzen wir nun, daß diese Bestimmungen selbst einen systematischen Zusammenhang haben, so ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre deren vollständige systematische Ableitung; so ist die Wissenschaftslehre selbst, wenn sie ihre Aufgabe löst, „ein Abbild und Verzeichniß jener Grundbestimmungen",

*) Ebendaselbst. I Lehrstunde. S. 344—346.

„die getroffene und vollständige Abbildung des ganzen Grundbewußtseins“; sie ist das System der ersten Potenz, in's Bewußtsein erhoben, sie ist nichts anderes und will nichts anderes sein. Sie verhält sich demnach zum wirklichen Bewußtsein, wie die Demonstration eines Uhrwerks zur wirklichen Uhr, und es kann ihr so wenig einfallen, sich an die Stelle des wirklichen Bewußtseins zu setzen, als sie im Sinne hat, die Demonstration eines Uhrwerks, die Erklärung seines Mechanismus, für die wirkliche Uhr auszugeben. So denkt nicht die Wissenschaftslehre, so urtheilen über sie alle Gegner, die in dem gegebenen Falle die Demonstration der Uhr von der wirklichen Uhr in der That nicht zu unterscheiden vermögen *).

Die Differenzpunkte sind in einer treffenden Vergleichung eben so lehrreich als die Vergleichungspunkte. Die Wissenschaftslehre verhält sich zum wirklichen Bewußtsein nicht, wie der Uhrmacher zur Uhr oder der Künstler zu seinem Werk. Der Künstler erfindet das Werk zu einem vorher bestimmten Zweck nach gewissen Gesetzen. Die Wissenschaftslehre macht das Bewußtsein nicht, sie erfindet es nicht, es ist; sie verhält sich zu dem wirklichen Bewußtsein nacherfindend und nacherzeugend, sie läßt das Bewußtsein sich selbst erzeugen und entwickeln von seinem verborgenen Ursprunge an bis zu dem klaren und vollständigen Selbstbewußtsein, das zusammenfällt mit unserer gemeinen Erfahrung, dieser bekanntesten aller Thatsachen. Es handelt sich nur darum, daß die Wissenschaftslehre wirklich jenen verborgenen Punkt, die Quelle und den Ursprung trifft, von dem aus sich die Grundzüge des Bewußtseins entwickeln. Die Entwicklung macht sich von selbst, sobald die Quelle entdeckt ist. Nun

*) Ebendaselbst. II Lehrstunde. S. 346 — 56. Vgl. V Lehrst. S. 394.

erscheint diese Entdeckung zunächst wie ein „glücklicher Einfall", wie ein geniales „Errathen", wie ein bloßer Versuch, von dem es ungewiß ist, ob er sich bestätigt, ob er die Probe besteht. Aber wenn er die Probe besteht, so ist es auch vollkommen gewiß, daß die Sache an der richtigen Stelle ergriffen wurde. Wenn von dem Punkte aus, den uns ein Zufall in unbekannter Gegend auffinden ließ, der Fluß beginnt und fortfließt bis er in das Meer einmündet, so ist keine Frage, daß jener Punkt die Quelle des Stromes war. So trägt die Wissenschaftslehre in ihrer eigenen Untersuchung die Probe ihres Grundgedankens. Wenn von hier aus eine Entwicklung beginnt, die als nothwendiges Resultat das wirkliche Bewußtsein ergiebt, so gilt jener Grundgedanke mit Recht als das Princip des Bewußtseins. Dieses Princip, welches die Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven und damit das thatsächliche Bewußtsein ermöglicht, ist jene Identität des Subjectiven und Objectiven (das Subject-Object, das reine Ich oder die Ichheit), deren Bedeutung Fichte schon in der Grundlegung der Sittenlehre erleuchtet, in dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre aus der Unmöglichkeit des Gegentheils bewiesen hatte, und die er hier in dem sonnenklaren Bericht „das Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewußtseins" nennt *).

Aus dieser Grundanschauung entwickeln sich eine Reihe nothwendiger Handlungen, die das unmittelbare wirkliche Bewußtsein zur Folge haben. Die Wissenschaftslehre ist die Construction dieser Reihe. Kein Glied dieser Reihe ist ohne das andere, keins kann ohne das andere gefaßt werden **). Was in Wirklichkeit existirt, ist das Ganze, der Zusammenhang aller Glieder, in

*) Ebendaselbst. III Lehrstd. S. 356—380. Bes. S. 362. 63.

**) Ebendaselbst. VI Lehrstd. S. 380—394.

welchem das lebendige Bewußtsein besteht; was die Wissenschaftslehre giebt, ist die methodische Entwicklung der Reihe Glied für Glied. Hier sieht man deutlich, wie die Wissenschaftslehre mit dem wirklichen Bewußtsein übereinstimmt und wie sie von demselben sich unterscheidet. Sie will das getroffene und vollständige Abbild des wirklichen Bewußtseins enthalten: das ist die Uebereinstimmung beider. Aber das wirkliche Bewußtsein ist auf einmal, gleichsam mit einem Schlage, was die Wissenschaftslehre in einer Reihenfolge entwickelt; sie verfährt in dem Setzen der einzelnen Bestimmungen methodisch, während sich diese in dem wirklichen Bewußtsein unmethodisch und unkritisch alle beisammen finden: das ist die Differenz beider. Die Wissenschaftslehre verhält sich demnach zum wirklichen Bewußtsein, wie die Kosmogonie sich verhalten will zum Universum, wie die Mathematik sich in der That verhält zu unserer sinnlichen Größenanschauung, wie z. B. das Maß der Linie sich verhält zur wirklichen Linie: sie ist, um den Hauptgedanken der fichte'schen Schrift in aller Kürze zu geben, die Mathematik des wirklichen Bewußtseins. Daher ist sie ihrer Absicht und Leistung nach dem gewöhnlichen Bewußtsein so wenig entfremdet, daß sie vielmehr eine „für den gemeinen Menschenverstand wohlwollend gesinnte und die Rechte desselben sichernde Philosophie, und jede andere, die ihr in dieser Absicht zuwider ist, eine Gegnerin des gemeinen Verstandes ist*).“

Das gewöhnliche Bewußtsein handelt nach nothwendigen Gesetzen, es kennt diese Gesetze (d. h. sich selbst) nicht; es weiß nicht, was es thut. Wissen, was man thut, ist eine nothwendige Aufgabe aller bewußten Wesen. So lange diese Aufgabe

*) Ebendaselbst. V Lehrst. S. 394 — 402. S. 395.

nicht gelöst ist, sind wir preisgegeben dem Spiele des Zufalls und der Herrschaft des Schicksals. Diese Aufgabe löst die Wissenschaftslehre. Das ist ihre ganze Bedeutung. Sie ist darum nicht bloß das höchste wissenschaftliche Uebungsmittel zur Stärkung des Geistes und zur Selbständigkeit des Charakters, sondern auch das beste Erziehungsmittel zur Lebensweisheit; „durch sie wird das Menschengeschlecht von dem blinden Zufalle erlöst und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet*).“

4. Die Gegner der Wissenschaftslehre.

Aus diesem Begriff der Wissenschaftslehre folgt nun von selbst, welche Gegner sie hat und behält. Alle, die nicht einsehen, daß es sich in der Wissenschaftslehre keineswegs um etwas dem gewöhnlichen Bewußtsein absolut Neues und Fremdes, keineswegs um ein anderes Bewußtsein, sondern lediglich um die Einsicht in das gegebene, wirkliche Bewußtsein handelt: um das Wissen des eigenen nothwendigen Thuns, um das Wissen vom Wissen. Sie kennen und empfinden die Aufgabe der Wissenschaft nicht, darum verstehen sie nicht die der Wissenschaftslehre. „Ihr habt,“ so wendet sich Fichte unmittelbar an diese Gegner, „in eurem Leben nicht gewußt, und wißt daher gar nicht, wie Einem zu Muthe ist, der da weiß.“ Es ist ihnen nicht um „das Innere eines Wissens, dasjenige, auf welchem allein es beruht, daß ein Wissen, eine Ueberzeugung, eine Unerschütterlichkeit des Bewußtseins stattfindet“, sondern lediglich um die äußere Oberfläche des Wissens, um den bloß „historischen Glauben“ zu thun, der stückweise die todten Reste des Wissens einsammelt. So haben sie auch die Wissenschaftslehre beurtheilt

*) Ebendaselbst. VI Lehrst. S. 403—410.

als „einen Brocken aus dem kantischen Strome, oder aus dem Strome des empirischen Lebens", als eine Art Psychologie; sie haben dabei „jeden Bissen" der Wissenschaftslehre für das Ganze genommen und nun über die unverständliche Sprache, die Widersprüche, die paradoxen Sätze nicht genug klagen können.

Wer eine Sache nicht versteht, handelt rechtschaffen, wenn er sie aufgiebt und sich nicht weiter darum kümmert. Die Philosophie ist durch die Wissenschaftslehre so weit gediehen, daß keiner, dem diese ein verschlossenes Buch bleibt, in jener etwas auszurichten vermag. Daher sollten die Gegner der Wissenschaftslehre unter den Schulphilosophen ihr Unvermögen richtig erwägen und aufhören, die Philosophie als Geschäft zu treiben. Das Beispiel des hallischen Jacob, der angefangen hat, sich mit Nationalökonomie abzugeben, ist achtungswerth und nachahmungswürdig; „die Abicht, Buhle, Bouterweck, Heusinger, Heydenreich, Snell, Ehrhard Schmid" mögen es beherzigen. Es giebt in der Welt noch andere nützliche Geschäfte, als da sind „Brillenschleifen, Forstverwaltung, Landrecht, Versmacherei, Romanschriftstellerei, geheime Polizei, Viehzucht u. s. f.*)"

5. Fichte und Nikolai.

Dem gelehrten Unverstande bleibt die Wissenschaftslehre verschlossen, nicht dem gemeinen Verstande, sobald dieser wissenschaftlich über sich selbst nachdenkt. Wenn ihm das Bedürfniß und die Fähigkeit zu einer solchen wissenschaftlichen Selbsterkenntniß abgeht, so wird der gemeine Verstand zum platten, der, unfähig in die Tiefe zu blicken, an der Oberfläche der Dinge haftet und nun die oberflächlichste Vorstellungsweise für die voll-

*) Ebendaselbst. Nachschrift an die Philosophen von Profession, die bisher Gegner der Wissenschaftslehre gewesen. S. 410—420. S. 419.

kommenste und sich selbst für den Inbegriff aller Weisheit hält. Diese Einbildung seiner Vollkommenheit hält gleichen Schritt mit der Unfähigkeit sich selbst zu begreifen; wo diese ihren Culminationspunkt erreicht, zeigt sich auch jene auf ihrem Gipfel; dann wird die Einbildung der eigenen Vortrefflichkeit zum eingewurzelten Grundsatz, wonach der platte Verstand alles beurtheilt, nur daß bei seiner gänzlichen Unfähigkeit zur Selbsterkenntniß ihm dieser Grundsatz nie zum Bewußtsein kommt; er hat ihn und handelt stets danach, ohne zu glauben, daß er ihn hat. Im Gegentheil er hält sich für ein Muster nicht bloß der Weisheit, sondern zugleich der Bescheidenheit; und da jener Grundsatz nur der Selbsterkenntniß weichen kann, so bleibt er auf dem Gipfel des platten Verstandes unabänderlich stehen, und man kann daraus den ganzen Charakter des letzteren ableiten in allen seinen Aeußerungsweisen. Den Typus dieses platten Verstandes in aller seiner Hohlheit und Selbstgefälligkeit sieht Fichte vor sich in Friedrich Nikolai, dem Altmeister der deutschen Aufklärerei. Unter den Gegnern der Wissenschaftslehre gab es keinen, der platter, zu ihrem Verständniß unfähiger, in der Art sie zu beurtheilen unwissender, geistloser, dreister gewesen wäre, als dieser Friedrich Nikolai. Die ordinärsten Einwände auf flacher Hand brachte er in der Form elender Späße und mit dem Anspruche vor, die Sache damit gerichtet und für immer abgeurtheilt zu haben*). Aehnlich war er schon mit Kant, Goethe, Schiller umgegangen.

*) Das Ich will alles in sich begreifen, also, schließt Nikolai, unter anderem auch die wilde Schweinskeule. Wenn nun der Philosoph die wilde Schweinskeule verzehrt, so ißt er sich selbst! Das nennt Nikolai Fichte ad absurdum führen. Und so, wie Nikolai, urtheilen noch heute manche unserer Philosophen von Profession, die ich zu nennen wüßte, wenn etwas daran läge.

Fichte wollte ihn gründlich und exemplarisch züchtigen und schrieb zu diesem Zweck eine Satyre, die sein Freund A. W. Schlegel herausgab: „Friedrich Nikolai's Leben und sonderbare Meinungen, ein Beitrag zur Literargeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts" *).

Die Schrift hat die Anlage zu einer vortrefflichen Satyre, sie nimmt den Mann lediglich als ein Object, das man völlig vernichtet bloß dadurch, daß man es völlig erklärt, und dem eine solche Erklärung gebührt, weil es die Plattheit in einem vollendeten Typus darstellt. Fichte hätte dieser Anlage durchgängig treu bleiben und den Ausdruck persönlichen Unwillens, der hier und da mit aller Grobheit durchschlägt, zurückhalten sollen. Die bloße Erklärung des in Nikolai gegebenen literarischen Phänomens enthält in diesem Falle die ganze Wucht einer vernichtenden Satyre. In dieser Absicht geht Fichte mit einer Gründlichkeit an's Werk, als ob es sich um ein Object der Wissenschaftslehre handle. Es macht einen unauslöschlich komischen Eindruck, die Methode der Wissenschaftslehre leicht und spielend angewendet zu sehen auf die Erklärung eines Nikolai. Der ganze Mann in allen seinen Aeußerungsweisen wird abgeleitet aus einem „höchsten Grundsatz". Dieser Grundsatz ist die unverrückbare Einbildung: was er meine, sei in allen Fällen das Beste und Nützlichste. Sein Erkenntnißprincip heißt: „ich bin dieser Meinung"; sein Widerlegungsprincip: „ich bin anderer Meinung". Jenes ist die Thesis, dieses die Antithesis des nikolai'schen Ich. Es genügt, daß er seine Meinung sagt, so ist die Sache bewiesen und ihr Gegentheil widerlegt; es genügt, bloß wiederzusagen, was andere gesagt haben, so sind sie durch den bloßen Contrast

*) Erste Ausgb. (Tübingen, Cotta) 1801. S. W. III Abth. I Bd. S. 1 — 93.

mit Nikolai's Meinung vernichtet. Will er den Gegner lächerlich machen, so wiederholt er bloß, was der Gegner ihm vorgeworfen oder wirft dasselbe dem Gegner zurück: darin besteht „die Thesis und Antithesis seines Witzes"; jene ist „der repetirende Witz", diese „die einfache Retorsion", die Formel des ersten heißt: „er sagt, ich sei ein Spitzbube!" die des zweiten: „du bist ein Spitzbube!"*). Hat er durch die bloße Wiederholung seiner und der andersdenkenden Meinung noch nicht hinlänglich überzeugt, daß er Recht und der Andere Unrecht habe, so liegt die Schuld daran, daß er nicht deutlich genug war; er muß also von vorn anfangen, noch einmal dasselbe sagen, aber breiter als vorher, daher ist die Breite die einzige Dimension seines literarischen Wachsthums**). Die Popularitätssucht eines seichten Zeitalters hat diesen Mann erzeugt und den Grundsatz, daß der platte Verstand alles am besten wisse, in ihm verkörpert: daher ist das Popularisiren in der seichtesten und oberflächlichsten Form seine eigentliche Wesensäußerung, daher die allgemeine deutsche Bibliothek („die bibliothekarische Aufklärung", wie Fichte sagt) mit dem schlechten Recensentenhandwerke, das nur Invaliden und Schüler treiben, sein eigentlicher Wirkungskreis, daher die Oberfläche der Dinge, d. i. die abgerissene Thatsache, und die Oberfläche der Thatsache, d. i. die Anekdote, sein eigentliches Fach***). So ist er der Urheber eines Meinungssystems geworden, welches die Mittelmäßigkeit des Zeitalters zu dem ihrigen gemacht hat. Hier sitzt jener faule und hohle Kern, aus dem die Unfähigkeit

---

*) Fr. Nikolai's Leben u. s. f. Cap. I. S. 10 flgd. Cap. VI. Cap. VII. S. 34.

**) Ebendaselbst. Cap. XIII. S. 89—91.

***) Ebendaselbst. Cap. II. III. Beilage zu Cap. III. S. 75 bis 78. Cap. XI.

dieses Zeitalters kommt, jede ächte Erhebung des Menschen in Religion, Kunst, Philosophie und damit auch den Geist der Wissenschaftslehre zu fassen; hier findet Fichte seinen verächtlichsten und wegen der niedrigen Denkweise hartnäckigsten Gegner. Wenn er in seiner „Appellation" von ächten Atheisten geredet habe, so habe er ganz eigentlich Nikolai gemeint und die, welche ihm gleichen *).

*) Ebendaselbst. Cap. XII. S. 59. V Beilage (zum IX Capitel) S. 88.

Zweites Capitel.

Die Bestimmung des Menschen: I. das Problem. Zweifel und Wissen.

I.

Aufgabe und Charakter der Schrift.

Der Begriff der Wissenschaftslehre umfaßt ein System, das vom theoretischen Ich zum praktischen (moralischen) und von diesem zum religiösen oder, kurzgefaßt, (in der Betrachtung des Ich) vom Wissen zum Glauben fortschreitet. Der Rückblick auf die Wissenschaftslehre soll sich auf die Entwicklung des Systems in seinem ganzen Umfange erstrecken. Diese Forderung erfüllt Fichte in seiner „Bestimmung des Menschen": die Schrift giebt einen umfassenden Blick auf das ganze System und enthält zugleich eine weitere Entwicklung der Glaubenstheorie, in welcher letzteren Rücksicht Fichte selbst gerade auf diese Untersuchung hinweist*).

Dadurch ist der (ihrem Zeitpunkt entsprechende) Charakter der Schrift bestimmt. Sie bildet das nächste Glied in der Fortsetzung der religionsphilosophischen Untersuchungen; sie gehört zugleich in die Gruppe jener zusammenfassenden Schriften, welche

---

*) Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1800. S. W. I Abth. II Bd. Vgl. oben Schluß des vorigen Buchs. S. 794.

die Summe des ganzen Systems enthalten; sie ist in dieser Gruppe die wichtigste und darum unter allen Schriften des Philosophen eine der lehrreichsten und didaktisch besten. Sie theilt mit dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, der ihr vorausgeht, und mit dem sonnenklaren Bericht, der ihr nachfolgt, die exoterische Absicht und die katechetische Form. Das erste Buch ist in der Weise eines Selbstgesprächs geschrieben und erinnert seiner ganzen Natur nach lebhaft an die Meditationen Descartes', das zweite ist dialogisch, in ähnlicher Weise als der sonnenklare Bericht. In seiner Charakteristik der beiden Grundsysteme des menschlichen Denkens erinnert das erste Buch an den Gedankengang der ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre, welche jene Systeme als Dogmatismus und Idealismus einander entgegengesetzt hatte.

Die Grundlegung der Sittenlehre, der Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, der sonnenklare Bericht kommen darin überein, daß in die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven das Wesen des Ich und das Princip alles Bewußtseins gesetzt werden müsse. Was diese Identität bedeutet, ist nirgends lichtvoller entwickelt als in dem zweiten Buch der Bestimmung des Menschen. Hier ist das Identitätsprincip, das schon in der ganzen Anlage der Wissenschaftslehre feststeht, nicht bloß formulirt, sondern die Formel ist ausgerechnet. Darin liegt eines der größten eigenthümlichen Verdienste dieser Schrift, die übrigens in der Art und Weise, wie sie jene Identität dem Bewußtsein zu Grunde legt, ganz in den uns bekannten Ideengang der Sittenlehre eingeht.

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen fällt zusammen mit der Frage nach unserem Wesen, unserem wahren Sein, unserer Realität. Die Frage nach dem Realen in uns erweitert

sich zu der Frage nach dem Realen überhaupt. Was ist das wahrhaft Reale? Wie allein können wir es erfassen? Das Problem, womit die neuere Philosophie begann, die alte cartesianische Frage: „was bin ich?" bildet das Grundthema der fichte'schen Schrift. Ich will wissen, was ich bin, nicht auf Grund fremder Ansichten, sondern durch eigenes Nachdenken. Ich will es selbst erforschen durch eine vorurtheilsfreie, sorgfältige, strenge Untersuchung.

II.

Der Standpunkt des Zweifels.

1. Das System der Natur.

Die nächste Richtschnur zur Lösung dieser Frage bietet uns die unmittelbare Erfahrung, vermöge deren wir Dinge außer uns, eine Welt, uns selbst als einen Theil der Welt vorstellen. Von dieser Erfahrung gehen wir aus und ergänzen sie durch nothwendige Schlüsse zu einem System. Wir sind Dinge im Zusammenhang der Dinge. Wir verstehen das eigene Wesen um so besser, je gründlicher wir die Natur der Dinge einsehen. Also die erste Auflösung unserer Frage geschieht aus dem Begriff der Natur oder des Universums, wie wir diesen Begriff zu denken durch die Thatsachen der Erfahrung selbst genöthigt sind.

Wir finden uns unter Objecten, deren jedes nach seinen Eigenschaften und nach dem Grade derselben durchgängig bestimmt ist als diese einzelne Erscheinung; jede dieser Erscheinungen ist der Verwandlung und dem Wechsel unterworfen, sie ist entstanden, also geworden, also verursacht; die ganze Natur lebt in einem beständigen Wechsel ihrer Erscheinungen, dieser Wechsel geschieht durchgängig nach dem Gesetze der Causalität und bildet daher eine in's Endlose laufende Kette von Ursache und Wirkung.

Jede Ursache ist Kraft, jede (durchgängig bestimmte) Erscheinung ist hervorgebracht durch ihre eigene Kraft, die aber nur wirken kann im Zusammenhange mit allen übrigen. So ist die Natur ein streng gesetzliches System wirksamer Kräfte, ein streng gesetzlicher Zusammenhang von Erscheinungen, indem auch nicht das Kleinste geändert werden kann, ohne das Ganze zu ändern.

Jede Erscheinung ist eine (vorübergehende) Aeußerung nothwendig wirkender Naturkräfte. Eine solche Naturerscheinung ist auch der Mensch, er ist eine denkende Natur; in ihm wirken die bildende, organisirende, denkende Naturkraft harmonisch zusammen; er ist nicht bloß, wie die rohe Materie, sondern er ist lebendig; er lebt nicht bloß, wie die Pflanze, sondern ist zugleich ein sich frei bewegender lebendiger Körper; er hat nicht bloß Selbstbewegung, wie das Thier, sondern er denkt: er ist und weiß, daß er ist; in ihm kommt die Natur zum Bewußtsein und verdoppelt dadurch ihr eigenes Sein. Der Mensch weiß sein eigenes Dasein, er weiß sich als ein besonderes, beschränktes Naturwesen. Das Beschränkte ist die nothwendige Folge eines Beschränkenden; es ist ein Begründetes und fordert nothwendig einen Grund, es ist ein Besonderes und fordert nothwendig ein Allgemeines. Das Allgemeine verhält sich zum Besonderen als Grund zur Folge. Der Satz des Grundes macht daher den Uebergang von dem Besonderen zum Allgemeinen: diesen Uebergang macht das menschliche Bewußtsein und muß ihn machen, indem es vom Standpunkte seines beschränkten Daseins oder seiner Individualität aus die Welt betrachtet. Jeder erkennt sich als ein bestimmtes Product nothwendig wirkender Naturkräfte.

Diese Kräfte wirken in uns; sie sind unsere eigenen Kräfte. Wir haben ein unmittelbares Bewußtsein unseres Seins, unserer Kraft, unserer Wirksamkeit. Diese unsere Wirksamkeit,

sofern wir derselben unmittelbar bewußt sind, heißt Wille; jede Wirksamkeit setzt ein Streben voraus, das Bewußtsein unseres Strebens heißt Begierde oder Neigung; unsere Kräfte sind verschiedene und können gegeneinander streben, so daß keine zur entschiedenen Wirksamkeit kommt, das giebt die Unentschlossenheit des Willens; eine Kraft siegt über die andere, das macht den Willensentschluß; alle unsere Kräfte streben (nicht gegen einander, sondern) harmonisch, so entsteht die Willensrichtung, die wir sittlich nennen, der tugendhafte Wille; die niedere Kraft siegt über die höhere, so entsteht in uns ein Gefühl der Niederlage, das wir als Reue bezeichnen; das Streben unserer ganzen Natur im Einklang ihrer Kräfte, diese „sittliche Willensrichtung" bildet unseren Grundtrieb, und das Bewußtsein dieses Grundtriebes nennen wir „Gewissen". So erklärt das Natursystem auch die sittliche Welt oder scheint dieselbe zu erklären*).

2. Die Verneinung der Freiheit als Folge des Natursystems.

Was auch geschieht, geschieht nothwendig nach dem Naturgesetz. Unter diesem Gesichtspunkt ist das sittliche Handeln ebenfalls eine naturnothwendige Aeußerung. Darum giebt es hier keine Unabhängigkeit und Freiheit des Willens. Wir können von sittlichen und unsittlichen, edlen und unedlen Naturen, von Reue und Gewissen, aber nicht von Verschuldung und Zurechnung reden. Der Wille handelt, wie er unter den gegebenen Bedingungen der in uns wirksamen Kräfte handeln muß. Möglich, daß diese Kräfte ungehindert sich entfalten; möglich, daß sie durch entgegenwirkende Kräfte eingeschränkt und gehemmt, möglich auch,

*) Die Bestimmung des Menschen. Erstes Buch. Zweifel. S. 169—189.

daß sie durch deren größere Gewalt überwunden und unthätig gemacht werden. Im ersten Fall ist der Zustand unserer Kräfte frei, im zweiten gehemmt, im dritten gezwungen. Es giebt eine Freiheit des Könnens, nicht des Wollens. Und da unsere Kraft stets beschränkt ist durch das Maß der Individualität, so giebt es keine unbedingte Freiheit des Könnens, also überhaupt keine unbedingte Freiheit. Unsere Kraft ist selbst nur eine Aeußerung der Naturkraft, keine freie, sondern eine durch den Weltzusammenhang vollkommen bedingte Aeußerung derselben. Wir sind, was wir sind. An diesem unserem durch das Naturgesetz bestimmten Sein können wir nichts ändern. Es ist schlechterdings unmöglich, daß unser eigenes Selbst etwas anderes ist oder aus sich macht, als es von Natur ist. Unter diesem Gesichtspunkte giebt es eigentlich keine Bestimmung, sondern nur eine Bestimmtheit des Menschen.

3. Die Forderung der Freiheit.

Wir haben aus der Natur der Dinge unser eigenes Wesen begriffen. Dieses Natursystem befriedigt unseren Verstand, denn es besteht in einer wohlgeordneten Kette bündiger Schlüsse, die ausgehen von der Thatsache der Erfahrung. Doch ist etwas in uns, das diesem Systeme widerstreitet und sich gegen die nothwendigen Folgerungen desselben unwillkürlich sträubt: gegen die Consequenz, die unser Wesen für die Aeußerung einer fremden Kraft, für deren bedingte Aeußerung und unsere Willensfreiheit demnach für nichtig erklärt, woraus von selbst die Unmöglichkeit folgt, uns zu ändern*).

Was wir diesem System entgegensetzen, ist zunächst eine auf das bloße Gefühl von uns selbst gegründete Forderung: wir wol-

*) Ebendaselbst. I Buch. S. 189—191.

len nicht bloß Naturproducte, sondern selbständige, freie Wesen sein, die den letzten Grund ihrer Bestimmungen in sich selbst tragen, die sich selbst bestimmen und zu dem machen, was sie werden. Alles gewordene Sein ist eine Folge, die einen Grund voraussetzt. Wir müssen uns daher, um jener Forderung entsprechen zu können, zwei Arten des Seins zuschreiben, von denen das erste den alleinigen Grund des zweiten ausmacht, die sich zu einander verhalten, wie das Vorbild zum Nachbilde. Wenn wir mit voller Freiheit aus uns selbst ein Vorbild machen und dieses Vorbild in unserem wirklichen Dasein ausführen, so wäre die Forderung erfüllt, die sich gegen das System der bloßen Naturnothwendigkeit erhebt. Jenes Vorbild ist der frei entworfene Zweck, also der Zweckbegriff, den die Intelligenz macht. Wenn wir unser Sein durch unser Denken bestimmen und unser Denken sich selbst bestimmt, so sind wir frei im geforderten Sinne des Wortes *).

4. Die entgegengesetzten Systeme der Natur und Freiheit.

Der Zweifel.

Jetzt stehen zwei Systeme einander gegenüber und wir haben die Wahl zwischen beiden: auf der einen Seite das System des Weltganzen, in welchem wir selbst bloße Naturerscheinung, unsere Intelligenz bloße Naturäußerung ist, unser Denken bloß das Zusehen hat, unsere Erkenntniß lediglich ein Abbild des Universums ist nach der Richtschnur und auf Grund der Erfahrung; auf der andern Seite ein System unserer Freiheit aus dem Standpunkte des unmittelbaren Selbstbewußtseins, in welchem wir un-

---

*) Ebendaselbst. I Buch. S. 191—195.

ser eigenes Vorbild sind, dieses Vorbild kraft unserer Intelligenz selbst hervorbringen, kraft unseres Willens selbst verwirklichen.

Das Natursystem muß das Freiheitssystem im Princip und darum in allen seinen Folgerungen verneinen. Das Freiheitssystem bejaht das Natursystem bis auf einen gewissen Punkt, in welchem der volle Gegensatz erscheint. Nach dem Natursystem kann die Intelligenz nur abbildend wirken; das Freiheitssystem fordert, daß sie vorbildend wirkt: es fordert die Unabhängigkeit der Intelligenz von der Natur, den Gedanken als Princip des Werdens. In diesem Punkte liegt die Differenz. Bejahen wir das Natursystem, so müssen wir diese Unabhängigkeit verneinen und mit ihr unsere Freiheit, so befriedigen wir den Verstand gegen die Stimme des unmittelbaren Selbstbewußtseins; bejahen wir unsere Freiheit, so müssen wir jene Unabhängigkeit behaupten, die dem Natursysteme widerstreitet. Gründe auf beiden Seiten, Gewißheit auf keiner. Wir haben die Wahl und mit ihr die Qual, die Qual des Zweifels, indem wir nicht wissen, ob wir den Verstand auf Kosten des Herzens oder umgekehrt die Forderungen des Herzens im Widerstreit mit dem Verstande befriedigen sollen. Wir bleiben im „Zweifel" und können den Kämpfen und der Unruhe desselben nur ein Ende machen durch volle Gewißheit. Da wir uns bei den Folgerungen nicht haben beruhigen können, so sehr uns ihre Folgerichtigkeit einleuchtet, so müssen wir das Princip untersuchen. Das Natursystem gründet sich auf die Thatsache unserer Erfahrung. Worauf gründet sich diese Thatsache? Diese Frage ist nicht untersucht. Hier stoßen wir auf die unergründete Prämisse des ganzen Systems.

Wir haben unseren Standpunkt bisher in der Erfahrung genommen und von hier aus das Natursystem mit aller Folgerichtigkeit entworfen. Jetzt müssen wir unseren Standpunkt so neh-

men, daß die Erfahrung ihm gegenüberliegt, wir müssen uns also über den bisherigen Standpunkt erheben. Dort war unser Gegenstand die Natur, unabhängig von uns, die Natur an sich; jetzt soll unser Object unsere Vorstellung der Natur, die Thatsache unserer Erfahrung selbst sein. Wir erheben uns damit von der dogmatischen Betrachtung der Dinge zur Aufgabe der Wissenschaftslehre und sehen zugleich, wie die Lösung dieser Aufgabe absolut nothwendig ist, um aus dem Zweifel zur Gewißheit zu kommen.

II.

Der Standpunkt des Wissens.

1. Das unmittelbare Selbstbewußtsein und die Empfindung.

Wie komme ich zur Erfahrung? Die Erfahrung stellt unmittelbar Dinge außer uns vor und lebt in deren Betrachtung. Wie komme ich dazu, Dinge außer mir vorzustellen? Ich würde sie nie vorstellen, wenn ich sie nicht sehen, hören, fühlen u. s. f. könnte; ich komme zur Erfahrung, wie es scheint, bloß durch meine Sinnesempfindung. Aber was ich empfinde, sind nicht Dinge außer mir, sondern bloß Affectionen in mir, meine eigenen Empfindungszustände. Alle meine Wahrnehmung ist bloß Wahrnehmung des eigenen Zustandes. Also ist die erste Bedingung aller Erfahrung, daß ich meinen eigenen Zustand wahrnehme, daß ich von dieser Wahrnehmung weiß. Ich kann mein Sehen nicht sehen, mein Hören nicht hören u. s. f., ich weiß von meiner Sinneswahrnehmung nur dadurch, daß ich mir derselben unmittelbar bewußt bin. Ich bin meiner Wahrnehmung, also meiner selbst unmittelbar bewußt. Dieses unmittelbare Bewußtsein meiner selbst ist daher die ausschließende Bedingung alles an-

deren Bewußtseins. Wie aber wird aus dem unmittelbaren Bewußtsein meiner Wahrnehmung, aus der bloßen Wahrnehmung meines eigenen Zustandes ein Wahrnehmungsobject außer mir, wie ich es in der Erfahrung vorstelle? Wie komme ich zu dieser Erfahrung*)?

2. Verbreitung der Empfindung. Fläche, Raum.

Jede meiner Empfindungen ist unmittelbar und einfach, gleichsam ein mathematischer Punkt; ich kann daher viele verschiedene Empfindungen nur nacheinander haben. Ich habe z. B. den Empfindungszustand roth; in der Erfahrung erscheint mir etwas Rothes, ich nehme roth wahr als Eigenschaft eines Objects, eines Körpers, also ausgebreitet über eine Fläche, und kann es nur in dieser räumlichen Ausdehnung wahrnehmen. Wie aber komme ich dazu, den mathematischen Punkt meiner Empfindung auszudehnen, denselben über eine Fläche zu verbreiten, neben einander zu stellen, was doch in mir nacheinander folgt? Man sage nicht, daß hier ein Sinn dem andern, etwa das Tasten dem Sehen, zu Hülfe komme, denn jeder Sinn braucht dieselbe Hülfe; kein Empfindungszustand, welcher Art er auch sei, ist Flächenwahrnehmung. Auch das Bewußtsein der eigenen Ausdehnung, des eigenen materiellen Leibes erklärt in diesem Falle nichts, weil es ebenso sehr der Erklärung bedarf, weil es das zu Erklärende ist**).

Ich empfinde bloß, was ich auf eine Oberfläche setze. Was hinter dieser Oberfläche liegt, empfinde ich nicht, aber ich bin gewiß, daß auch dort wieder eine wahrnehmbare Fläche, wieder etwas Empfindbares ist, daß kein Theil des wahrgenommenen

*) Ebendaselbst. II Buch. Wissen. S. 199—202.

**) Ebendaselbst. II Buch. S. 202—208.

Objects, kein Theil der unendlich theilbaren Masse unempfindbar ist, und so verbreite ich die Empfindung nicht bloß über eine bestimmte Fläche, sondern durch den unendlichen Raum; ich mache meine subjectiven Empfindungen zu objectiven Eigenschaften und setze den Raum als deren Träger.

Ich verbreite meinen Empfindungszustand, der bloß mathematischer Punkt ist, über eine Fläche; ich nehme auch jenseits dieser Fläche Empfindbares an und füge also zu der Empfindung, die ich habe, eine andere hinzu, die ich nicht habe; ich verbreite das Empfindbare durch den unendlichen Raum, den ich selbst nicht empfinde. Nur auf diese Weise verwandelt sich meine Empfindung in etwas Empfindbares außer mir, die Wahrnehmung meines eigenen Zustandes in die Wahrnehmung eines äußeren Gegenstandes, das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst in das Bewußtsein von Gegenständen außer mir, d. h. in Erfahrung. Die ganze Frage läßt sich daher in die Formel fassen: wie wird die Empfindung räumlich? Wie folgt aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein der Raum?*).

3. Das unmittelbare Selbstbewußtsein als Bewußtsein der Dinge.

Ich habe thatsächlich nur das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst, ich habe kein anderes, keines von Dingen außer mir; auch habe ich kein Organ für solche Dinge, keiner meiner Sinne giebt mir die Vorstellung eines Gegenstandes; ich habe überhaupt kein allgemeines Wahrnehmungsvermögen, sondern nur bestimmte Empfindungen, Empfindungszustände, besondere Bestimmungen des inneren Sinnes. Ich habe kein Bewußtsein der Dinge, aber ich brauche ein solches Bewußtsein; es kann

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 208 — 212.

mir auch durch kein Organ gegeben werden, denn ich habe kein solches Organ; ich kann daher ein solches Bewußtsein nur aus meinem Selbstbewußtsein erzeugen. Das Selbstbewußtsein ist das Erste, das Bewußtsein der Dinge ist das Zweite; jenes ist das erzeugende, unmittelbare, dieses das erzeugte, vermittelte Bewußtsein *).

a. Die spontane Erzeugung des Gegenstandes.

Nun erscheinen mir in der Erfahrung die Gegenstände als von außen gegeben, und es ist keineswegs von meiner Willkür abhängig, ob ich diese Vorstellung habe oder nicht. Mithin ist die Erzeugung dieser Vorstellung kein willkürliches Product, ich bin mir des erzeugenden Actes nicht bewußt, ich entschließe mich nicht dazu und überlege nicht erst, ob ich diese Handlung vollziehen soll. Der erzeugende Act ist daher reflexionslos, er ist nicht frei, sondern „spontan". Unwillkürlich denke ich zu meiner Empfindung den Gegenstand hinzu als Grund der Empfindung. Der spontane Denkact geschieht also nach dem Satze des Grundes, nach dem Gesetze der Causalität. Meine Empfindung ist, sie war nicht immer, sie ist geworden, also verursacht; ich bin mir derselben als der meinigen, als meines Zustandes, aber ich bin meiner nicht als der Ursache dieses Zustandes bewußt; daher denke ich diese Ursache als eine „fremde Kraft" **).

b. Das Gesetz der Causalität.

Aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein entsteht demnach das Bewußtsein der Dinge nach dem Gesetze der Causalität und vermöge desselben. Woher aber habe ich den Begriff des Grundes? Nicht aus meiner Empfindung, die erst in Folge jenes

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 212 — 216.

**) Ebendaselbst. II Buch. S. 216 — 218.

Begriffs als eine gewordene oder begründete erscheint, noch weniger aus den Dingen außer mir, die erst in Folge jenes Begriffs (als Grund meiner Empfindung) gesetzt werden. Ich kann diesen Begriff nicht aus Bedingungen schöpfen, die durch ihn selbst bedingt sind. Der Begriff der Ursache ist daher nicht abstrahirt, nicht vermittelt, sondern unmittelbar: er ist eine „Grundwahrheit" und mein Wissen davon ein „unmittelbares Wissen" *).

Wie verhält sich nun dieses unmittelbare Wissen der Causalität zu dem unmittelbaren Selbßbewußtsein und dem Bewußtsein der Dinge? Dem unmittelbaren Selbstbewußtsein geht kein Bewußtsein vorher, es ist schlechthin das Erste. Zwischen dieses Bewußtsein und das der Dinge (Gegenstände außer uns) fällt kein Bewußtsein in die Mitte, das an das erste Glied das zweite anknüpfen und den Uebergang machen könnte von dem einen zum andern: kein Bewußtsein vermittelt diesen Uebergang, keine Reflexion erzeugt die Vorstellung des Gegenstandes. Das Bewußtsein meines Zustandes und das Bewußtsein des Gegenstandes sind daher durch nichts auseinandergehalten; sie fallen zusammen in einen und denselben Act. Ich erzeuge die Vorstellung des Gegenstandes nach dem Gesetze der Causalität, aber nicht durch dasselbe. Das Bewußtsein dieses Gesetzes entsteht mir erst dadurch, daß ich nach ihm handle, erst dadurch, daß ich mir meines Verfahrens bewußt werde. Das Wissen der Causalität soll unmittelbar sein; jetzt erscheint es als vermittelt. Es ist zugleich unmittelbar und nicht unmittelbar. Wie ist das möglich **)?

c. Das Bewußtsein des eigenen Thuns als eines Gegebenen.

Die Causalität, nach deren Gesetz ich die Vorstellung des

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 218 — 220.

**) Ebendaselbst. II Buch. S. 220.

Gegenstandes erzeuge, ist meine nothwendige Handlung, mein (durch keine Reflexion vermitteltes, also) unmittelbares Thun. Nun bin ich meiner selbst unmittelbar bewußt, sowohl meines Leidens als meines Handelns. Es giebt daher zwei Bestandtheile des unmittelbaren Selbstbewußtseins: mein Leiden und mein Thun; das Leiden ist meine Empfindung, mein Zustand; das Thun ist meine Erzeugung (der Vorstellung) des Gegenstandes nach dem Satze des Grundes. Dieses Thun ist durch kein Bewußtsein vermittelt, es geschieht unmittelbar und reflexionslos; daher bin ich mir in diesem Thun desselben nicht als meiner Handlung bewußt, ich weiß daher auch den Gegenstand nicht als mein Product, sondern bloß als mein Object; ich habe kein Bewußtsein von meiner Erzeugung (der Vorstellung) des Gegenstandes; ich habe daher bloß ein Bewußtsein (der Vorstellung) des Gegenstandes, ein Bewußtsein des Dinges. Mein Thun fällt daher für mich einfach zusammen mit dem Object. Das unmittelbare Bewußtsein meines Thuns ist zunächst das unmittelbare Bewußtsein der Dinge: das ist das Erste. Dann werde ich mir hinterher durch Reflexion meines Thuns als eines solchen bewußt: das ist das Zweite.

Die Causalität ist mein eigenes nothwendiges und unmittelbares Handeln. Die Frage nach dem Wissen von dieser Causalität fällt daher zusammen mit der Frage nach dem Bewußtsein meines eigenen unmittelbaren Thuns. Dieses Thuns bin ich mir unmittelbar und nicht unmittelbar bewußt: unmittelbar, denn es ist m e i n Thun; mittelbar, denn ich werde mir desselben erst nachträglich bewußt. So muß es sein und so ist es. Beide Sätze müssen gelten, und sie können nur dann in gleicher Weise gelten, wenn die Sache sich so verhält: ich bin mir meines Thuns unmittelbar bewußt, aber nicht als eines solchen, also

nur als eines *gegebenen*, vorhandenen; es schwebt mir vor, es ist mein Gegenstand. Ich bin mir meines Thuns als Gegenstandes unmittelbar bewußt (nicht des Gegenstandes als meiner That), d. h. ich bin mir einfach des Gegenstandes außer mir unmittelbar bewußt. Ich würde mir desselben nie *unmittelbar* bewußt sein, wenn er nicht in Wahrheit mein eigenes Thun wäre (d. h. etwas, das mir nothwendiger Weise *unmittelbar* gewiß ist und *nur* so gewiß sein kann). Hier leuchtet ein, daß ich in der Vorstellung der Gegenstände keineswegs über mein Bewußtsein hinausgehe, und daß es überhaupt kein Bewußtsein giebt, das über sich selbst hinausgehen könnte *).

4. *Das Bewußtsein eines von uns unabhängigen Seins.*

Dem widerstreitet in einem noch nicht erklärten Punkte die Thatsache unserer Erfahrung, unserer unmittelbaren Vorstellung der Dinge. Die Dinge außer uns erscheinen uns nicht bloß als unabhängig von unserem Thun, sondern auch als unabhängig von unserem Leiden, von unserem Zustande, von unserer Empfindung: sie erscheinen unabhängig von unserem Sein überhaupt. In der That also scheint unser Bewußtsein, indem es die Dinge außer sich so vorstellt, über sich selbst hinauszugehen, und was in der Natur unseres Bewußtseins in Wahrheit unmöglich sein soll, das erscheint in der alltäglichen Erfahrung fortwährend als wirklich. Indem wir Dinge außer uns vorstellen, erscheinen sie uns als völlig unabhängig von unserem Sein; sie schweben uns in dieser ihrer Selbstständigkeit vor, und wir erscheinen uns selbst als der Spiegel, der sie empfängt und abbildet **).

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 221 — 222.

**) Ebendaselbst. II Buch. S. 223 — 224.

a. Die Intelligenz als Object der Anschauung.

Hier kommen wir auf den Kern der Sache. In der Erfahrung sind wir uns der Dinge als eines von uns völlig unabhängigen Seins unmittelbar bewußt. Nun aber können wir nur des eigenen Seins unmittelbar gewiß sein. Beide Sätze gelten und können nur dann in gleicher Weise gelten, wenn es sich mit unserem Sein ebenso verhält, wie vorher mit unserem Thun. Ist uns ein fremdes (von uns unabhängiges) Sein unmittelbar gewiß, so ist dasselbe unfehlbar unser eigenes Sein, das wir aber nicht als solches erkennen, das wir vielmehr durch unser eigenes Wesen genöthigt sind, als ein unabhängiges Object außer uns vorzustellen. Woher diese Nöthigung?

Unser Sein besteht im Wissen, in der Intelligenz. Das Wesen der Intelligenz besteht im Sichwissen, in der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven; das Wesen des Bewußtseins besteht in der Trennung des Subjects und Objects: daher kann jene Identität (das absolut Eine), die Wurzel alles Bewußtseins, uns nicht selbst zum Bewußtsein kommen. Die ursprüngliche Einheit liegt dem Bewußtsein zu Grunde, dieses selbst besteht in dem ursprünglichen Getrenntsein des Subjectiven und Objectiven. Daher muß dem subjectiven Bewußtsein das eigene Sein als ein von ihm getrenntes, unterschiedenes, unabhängiges Object erscheinen. Dieses Object ist das Wissen selbst, die Intelligenz. „Dein Wissen als Objectives stellt sich vor dich selbst, vor dein Wissen als Subjectives hin und schwebt demselben vor, freilich ohne daß du dieses Hinstellens dir bewußt werden kannst.“ „Das Subjective erscheint als der leidende und stillhaltende Spiegel des Objectiven; das letztere schwebt dem ersten vor *).“ Das Subjective ist mithin das unmittelbare Be-

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 226.

wußtsein eines Seins außer sich. Dieses unmittelbare Bewußtsein ist Anschauung. Die Anschauung eines Seins außer uns ist äußere Anschauung, und dadurch entsteht überhaupt erst die Möglichkeit äußerer Wahrnehmung und äußerer Sinne.

b. Der Raum als Intelligenz.

Diese äußere Anschauung, die nichts anderes ist als der Ausdruck jener ursprünglichen Trennung des Subjectiven und Objectiven, womit alles Bewußtsein anhebt und worin es besteht, ist darum der nothwendige und unveränderliche Zustand des Bewußtseins. Diesen unveränderlichen Zustand kann das Bewußtsein nicht aufheben, denn es kann sein eigenes Sein nicht vertilgen; es kann daher nur innerhalb desselben thätig sein. Nun können wir unserer Anschauung nur bewußt werden, indem wir dieselbe in Thätigkeit setzen; sie verändert sich innerhalb des unveränderlichen Zustandes, d. h. „sie schwebt innerhalb des Unveränderlichen von einem veränderlichen Zustande fort zu einem andern veränderlichen." Dieses Fortschweben erscheint als „ein Linienziehen". Jenes Unveränderliche (die äußere Anschauung selbst) erscheint daher als etwas, in welchem man nach allen Richtungen hin Linien ziehen und Punkte machen kann, d. h. als Raum*).

Was wir als Sein außer uns anschauen, ist unser eigenes Sein, das Wissen, die Intelligenz. Der Raum ist das angeschaute Wissen, die angeschaute Intelligenz, darum ist er durchsichtig und vollkommen klar, wie diese. Es ist „das Bild unseres nicht hervorgebrachten, sondern angestammten Wissens überhaupt, von welchem alles besondere Denken nur die Erneuerung und weitere Bestimmung ist." „Der erleuchtete, durchsichtige, durchgreifbare und durchdringliche Raum, das reinste Bild mei-

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 227 — 228.

nes Wissens, wird nicht gesehen, sondern angeschaut, und in ihm wird mein Sehen selbst angeschaut. Das Licht ist nicht außer mir, sondern in mir, und ich selbst bin das Licht."

Hier ist die wahre Quelle der Vorstellungen von Dingen außer uns. „Diese Vorstellung ist nicht Wahrnehmung, du nimmst nur dich selbst wahr; sie ist ebenso wenig Gedanke, die Dinge erscheinen dir nicht als ein bloß Gedachtes. Sie ist wirklich und in der That absolut unmittelbares Bewußtsein eines Seins außer dir, ebenso wie die Wahrnehmung unmittelbares Bewußtsein deines Zustandes ist. Laß dich nicht durch Sophisten und Halbphilosophen übertäuben: die Dinge erscheinen dir nicht durch einen Repräsentanten; des Dinges, das da ist und sein kann, wirst du dir unmittelbar bewußt, und es giebt kein anderes Ding, als das, dessen du dir bewußt wirst. Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt und aus dir selbst herausgeworfen; und alles, was du außer dir erblickst, bist immer du selbst." „Die Anschauung ist ein thätiges Hinschauen dessen, was ich anschaue, ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst: Heraustragen meiner selbst aus mir selbst durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich sehe = Bewußtsein. Ich sehe mein Sehen = Bewußtes. Darum ist auch dieses Ding dem Auge deines Geistes durchaus durchsichtig, weil es dein Geist selbst ist*)."

5. Die Außenwelt als Product des Ich.

a. Masse.

Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist Bewußtsein meines

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 228. 229.

leidenden Zustandes (Empfindung), meines Thuns, meines Seins (Intelligenz). Mein Thun erscheint als etwas Gegebenes d. h. als Object außer mir, als Ding. Mein Sein (Intelligenz) erscheint als ein von mir unabhängiges Sein, als Object, das mir vorschwebt, als Raum. Das unmittelbare Bewußtsein meines Thuns und Seins giebt daher die Anschauung äußerer Gegenstände, die Vorstellung der Dinge im Raum. Was den Raum erfüllt, ist Masse, Körperwelt. Ich bin vermöge des unmittelbaren Selbstbewußtseins Anschauung einer Körperwelt. Wie verhält sich zu dieser Anschauung die Wahrnehmung meines Zustandes, meine Empfindung?

b. Kraft.

Die Dinge im Raum haben in Rücksicht ihrer Größe, Gestalt, Lage und Entfernung bestimmte räumliche Verhältnisse, die nur erkannt werden durch unsere messende und ordnende Vergleichung. Diese Vergleichung ist keine Anschauung, kein unmittelbares Bewußtsein, sondern ein Urtheilen und Denken. Und das Princip dieser Beurtheilung sind unsere Affectionen, der Grad und die Stärke unserer Eindrücke. Von unserer Affection schließen wir auf das Afficirende als deren Grund; von der Stärke des Eindrucks schließen wir auf die Kraft des (afficirenden) Gegenstandes. Die Kraft ist ein erschlossenes, gedachtes Object, ein Begriff, den wir auf Grund der Empfindung mit dem Objecte der Anschauung (der Masse) verbinden. So verknüpft das Denken die Empfindung mit der Anschauung und überträgt jene auf diese: so entsteht die Vorstellung einer mannigfaltigen im Raume wirksamen Körperwelt und damit jene Erkenntniß der Dinge, die wir als Erfahrung bezeichnen*).

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 230 — 240.

6. Das Ich als Empfinden, Anschauen, Denken. Das Wissen als Traum.

Diese Erfahrung mit allen ihren Objecten, die gesammte Außenwelt, ist ein Product unserer Empfindung, unserer Anschauung, unseres Denkens. In der That haben wir in der Vorstellung dieser von uns unabhängigen Welt nirgends unser Bewußtsein überschritten: sie entsteht bloß durch unser Bewußtsein, sie ist ein Abbild unserer selbst, eine bloße Vorstellung, ein Bild, ein Schatten. Alle Objecte unseres Wissens sind Bilder, die wir nur darum für Wirklichkeit halten, weil wir nicht wissen, daß wir es sind, die sie erzeugen und bilden. So sind sie gleich den Traumbildern. Wir träumen die Welt. Unsere Anschauung ist Traum, unser Denken ist der Traum dieses Traumes. Als das einzig Reale, so scheint es, bleibt nichts übrig als unser Ich. Aber dieses Ich selbst ist nur empfindend, anschauend, denkend; es ist nur Bewußtsein seines Empfindens, Anschauens, Denkens: ein unmittelbares oder vermitteltes Bewußtsein, es ist selbst mithin nur eine Modification des Bewußtseins, eine solche, die jedes bestimmte Bewußtsein begleitet, in jeder Vorstellung gegenwärtig, aber ohne dieselbe für sich nichts ist, als eine aus den Vorstellungen abstrahirte Allgemeinheit, eine Art Sammelbegriff, ein bloßer Gedanke ohne alle Realität. Auf dem Standpunkte des Wissens giebt es nur Vorstellungen, nur Bilder, nirgends etwas wahrhaft Reales, weder außer uns noch in uns. Alles Wissen ist Abbildung; es wird in aller Abbildung etwas gefordert, das dem Bilde entspreche, etwas Reales an sich. Aus dem Wissen entsteht immer nur Wissen: daher kann die Forderung nach dem wahrhaft Realen durch das bloße Wissen nie befriedigt werden*).

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 240—247.

Das System der bloßen Naturnothwendigkeit, in dem unser Denken zuerst seine Befriedigung suchte, konnte die Forderung der Freiheit nicht erfüllen, sondern derselben nur widersprechen: darum verfiel es dem Zweifel. Das System des Wissens, welches die Thatsache der Erfahrung aus unserem Selbstbewußtsein begründet, giebt uns die Freiheit, aber es nimmt uns die Realität und verwandelt damit auch die Freiheit in einen bloßen Traum. Ist der Mensch ein bloßes Naturproduct, so hat er keine Bestimmung, die man im Ernste so nennen könnte. Ist die Welt und unser Ich keine wahrhafte Realität, so kann ebenso wenig von einer Bestimmung des Menschen geredet werden. Um die wahrhafte Wirklichkeit als solche und mit ihr die Bestimmung des Menschen zu erfassen, reicht das Wissen nicht hin. Das System des Wissens wird daher einer Ergänzung bedürfen, die zugleich eine Vertiefung ist.

Drittes Capitel.

Die Bestimmung des Menschen: II Lösung des Problems aus dem Standpunkte des Glaubens.

I.

Der Begriff des Glaubens.

1. Das vorbildliche Handeln (das praktische Ich).

Das Vorgestellte ist nichts Reales an sich, aber es wird in ihm etwas Ursprüngliches und Reales gefordert, das außer der Vorstellung liegt und unabhängig ist von dieser, das auch ohne sie besteht und von ihr nicht verändert wird, zu dem sich die Vorstellung bloß zusehend verhält. Alle unsere Vorstellungen sind bedingt durch uns selbst. Daher kann das Reale nur in unserem ursprünglichen, von allen Vorstellungen unabhängigen Sein gesucht werden.

Was wir ursprünglich und unabhängig von allen Vorstellungen (Objecten) sind, können wir nur durch uns selbst d. h. nur in Folge unserer eigenen Thätigkeit sein. Nun ist das Ich zugleich Subject und Object, es ist zugleich denkend und gedacht. Wir sind daher selbständig, wenn wir von beidem, von unserem Denken und Sein, die alleinige Ursache sind, wenn wir mit voller Freiheit Begriffe entwerfen und ein diesen Begriffen ent=

sprechendes Sein (einen außer dem Begriff liegenden Zustand) hervorbringen. Das hervorgebrachte Sein verhält sich zu dem frei entworfenen Begriff, wie das Nachbild zu dem Vorbilde; das Vorbild ist der Zweckbegriff, das Nachbild ist dessen Verwirklichung. Diese Verwirklichung fordert eine reelle Kraft, die sich zu dem Zweckbegriff verhält, wie das Können zum Wollen. Unser selbständiges Sein, in welchem allein wir zunächst das Reale suchen, ist mithin ein Thun, welches mit voller Freiheit (unabhängig von allen Vorstellungen und Objecten) Zwecke setzt und ausführt.

Nun ist freilich der Zweck auch eine Vorstellung, ebenso die Handlung, die aus ihr entspringt und der Trieb zu einer solchen Handlung, und man könnte daher leicht einwenden, daß wir diese unsere Selbständigkeit auch nur vorstellen und damit von neuem in jene Traum- und Scheinwelt gerathen, die keine Realität in sich hat und dem Zweifel verfällt. Auch läßt sich keinem wehren, daß er diese Reflexion macht (denn die Reflexion ist eine Sache der Willkür) und den Zweifel in's Endlose fortsetzt.

Indessen ist der Zweckbegriff von jenen Vorstellungen, denen der Kern der Realität fehlt, sehr verschieden. Diese Vorstellungen waren Abbilder und immer wieder Abbilder; alles Wissen bestand im bloßen Abbilden. Der Zweckbegriff ist nicht Abbild, sondern Vorbild. Wenn wir uns nur theoretisch verhielten, so würden wir bloß Abbilder haben. Daß wir Zwecke setzen und Vorbilder entwerfen, ist schon ein Beweis, daß wir nicht bloß theoretisch sind; das Vermögen der Zwecke stammt aus unserem praktischen Wesen; wir haben uns mit dem Zweckbegriff in das praktische Gebiet unserer Intelligenz versetzt, wir sind nicht mehr im Reiche des bloßen Wissens, in der Welt der Abbilder; daher kann uns auch der Zweifel, der dem Abbilde gegenüber entsteht

und dort in's Endlose fortgehen kann, hier nicht mehr treffen und einholen *).

2. Der Glaube als ursprüngliche Gewißheit.

Der Zweckbegriff, von dem wir reden, ist kein relativer und bedingter Zweck, den wir aus anderen Vorstellungen zusammensetzen und ableiten; er ist der Ausdruck unserer ursprünglichen und unbedingten Selbstthätigkeit, unseres wahrhaft unabhängigen Seins, nicht eine Folge, sondern der Grundzug unseres praktischen Wesens. Wir können daher diesen Zweck auch nicht vermitteln, bedingen, ableiten, sondern seiner, wie unserer selbst, nur unmittelbar gewiß sein. Wir können ihn nicht theoretisch abbilden, sondern nur praktisch nachbilden d. h. verwirklichen. Daher ist dieser Zweck kein Gegenstand des Wissens, sondern des **Glaubens** im Sinne der ursprünglichen, unmittelbaren Gewißheit.

Wenn das Wissen unsere einzige Handlungsweise wäre, so gäbe es bloß Abbilder, also nichts Reales. Wenn es kein absolutes Vorbild gäbe, so wären alle Abbilder grundlos und leer. Erst durch das Vorbild (welches von keinem Abbilde herstammt), durch das absolute Vorbild, kommt Realität in die Abbilder. Aus unserem ursprünglichen, selbstthätigen, praktischen Wesen kommt der Zweckbegriff und mit ihm das Vorbild. Von hier entspringt daher alle Realität. Aus der unmittelbaren Gewißheit unseres Zwecks, unserer Bestimmung, die eines ist mit unserem Wesen, mit unserem Triebe nach absoluter Selbstthätigkeit, mit dem Gefühl dieses Triebes: aus diesem Glauben stammt die Gewißheit aller Realität, so weit wir derselben gewiß sind. Das Reale wird nicht gewußt, es wird geglaubt. Ohne der Realität eines Objects, gleichviel welches, gewiß zu sein, giebt es keine wahr-

*) Die Bestimmung des Menschen. III Buch. Glaube. S. 248—254.

hafte Ueberzeugung. Daher ist jene ursprüngliche Gewißheit der Grund aller Gewißheit, der Glaube der Grund aller Ueberzeugung. Und da die Gewißheit unseres absoluten Zweckes zusammenfällt mit der Gesinnung, so konnte Fichte sagen: „alle meine Ueberzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande."

Die Realität kann nie demonstrirt, sondern nur geglaubt werden. Auch die natürliche Ansicht hält an der Realität der Dinge fest nicht aus theoretischen Gründen, sondern aus praktischen, aus Interesse für eine Realität, die man hervorbringen will, — „der Gute, schlechthin um sie hervorzubringen; der Gemeine und Sinnliche, um sie zu genießen." Aus dem Glauben, aus der Gesinnung, aus dem Gewissen stammt alle Wahrheit. So verhält es sich mit allen Menschen, welche je das Licht der Welt erblickt haben. „Auch ohne sich dessen bewußt zu sein, fassen sie alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben, und dieser Glaube dringt sich ihnen auf mit ihrem Dasein zugleich, ihnen insgesammt angeboren." „Wir werden alle im Glauben geboren *)."

3. Wissenschaftslehre und Glaubensphilosophie.

Jacobi und Fichte.

Hier stimmt Fichte wörtlich überein mit Jacobi. Wir heben diesen Punkt hervor, in welchem die Wissenschaftslehre ihrerseits sich augenscheinlich der jacobi'schen Glaubensphilosophie annähert. Der erste Berührungspunkt beider lag in dem Urtheile über die kantische Philosophie, von der Jacobi zuerst eingesehen hatte, daß sie völliger Idealismus sei und das Reale als solches in seiner Unabhängigkeit vom Ich verneinen müsse und in der That ver-

*) Ebendaselbst. III Buch. S. 254 — 255.

neine. Das war auch Fichte's Meinung und er rühmte in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre gerade in diesem Punkte Jacobi als seinen Vorgänger. Nur daß er die kantische Lehre aus demselben Grunde bejahte und fortzubilden suchte, aus dem Jacobi sie verwarf. Das war ihr Gegensatz, dessen sich Jacobi stets deutlich bewußt blieb. Er setzte der kritischen Auflösung der Realität den unmittelbaren Glauben an dieselbe entgegen. Dieser Glaubenstheorie meinte Fichte, als er in die religiösen Fragen tiefer eindrang, sich wirklich zu nähern, und er sah damals seinen Abstand von Jacobi für weit kleiner an, als der letztere selbst. Keinen Philosophen nach Kant hat Fichte so anerkannt als diesen. In dem sonnenklaren Bericht stellt er Jacobi neben Kant als „einen gleichzeitigen Reformator der Philosophie", und in der Schrift über Nikolai nennt er ihn „einen der ersten Männer des Zeitalters, eines der wenigen Glieder in der Ueberlieferungskette der wahren Gründlichkeit"*). Uebrigens hatte Fichte schon in seiner Grundlegung der praktischen Wissenschaftslehre die Geltung der Realität für das Ich aus dem Gefühle erklärt, freilich zunächst nur phänomenologisch, aber er hatte bedeutsam hinzugefügt: „an Realität überhaupt, sowohl die des Ich als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt**)." In der That sind die Glaubenstheorien Jacobi's und Fichte's, so ähnlich sie in manchen Sätzen erscheinen mögen, in der Wurzel verschieden. Bei Fichte ist der Glaube durchaus praktisch motivirt, bei dem andern ist er unmittelbar theoretisch.

*) Vgl. oben Buch III. Cap. II. Nr. II. 3 b. S. 481 flgd. Fichte's sonnenkl. Bericht. S. W. I Abth. II Bd. S. 334. Fr. Nicolai's Leben u. s. f. Cap. VI. Anmerk. S. W. III Abth. III Bd. S. 31 flgd.

**) Vgl. oben Buch III. Cap. II. Nr. III. 4. S. 586.

4. Leben und Glaube.

Auf dem Standpunkte des bloßen Lebens war es unsere Selbstvergessenheit, welche macht, daß die Objecte, in die wir versenkt sind, für uns den Charakter voller und alleiniger Realität haben *); dann kommt die Reflexion, welche die Realität der Objecte in bloße Vorstellung auflöst und macht, daß es auf dem Standpunkte des Wissens nichts wahrhaft Reales für uns giebt. Auf dem ersten Standpunkte gilt die Realität (der Objecte) nur phänomenologisch, auf dem zweiten Standpunkte gilt sie gar nicht; auf keinem von beiden giebt es eine an sich gültige, von unserer Vorstellungsweise unabhängige Realität. Eine solche Realität giebt es erst und allein auf dem Standpunkte des Glaubens, des Gewissens, der Gewißheit unseres Handelns und unseres Zwecks. Das Gewissen allein ist jener feste unverrückbare Punkt, in dem alle wahrhafte Realität beruht, an den sich alle Realität der Objecte anknüpft; auch die des Lebens wird erst von hier aus bestätigt. Die Selbstvergessenheit ist die Wurzel der natürlichen Ansicht der Dinge; die Selbstgewißheit ist die Wurzel der Glaubensansicht, in welcher das Reale als solches erfaßt wird; die natürliche Ansicht geht allem Wissen vorher, die Glaubensansicht geht über alles Wissen hinaus: in der Bejahung der Realität stimmen beide zusammen.

Das Gewissen entscheidet endgültig über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit. Es ist gewiß, was ich thun soll; es ist gewiß, daß ich dem Gebote der Pflicht gehorchen soll. Was diesen Gehorsam ermöglicht, was in ihm als Bedingung zu seiner Erfüllung vorausgesetzt wird, das ist eben so wahr und gewiß. So

*) Sonnenklarer Bericht. Vgl. oben Cap. I. Nr. III. 1. S. 805 flgd.

weit die nothwendigen Forderungen des Gewissens sich erstrecken, so weit erstreckt sich mit absoluter Gewißheit das Gebiet der Realität. Was fordert das Selbstbewußtsein? Das war die Grundfrage der Wissenschaftslehre. Was fordert das Gewissen (die sittliche Selbstgewißheit)? Das ist die Grundfrage der Glaubenslehre*).

II.

Die Objecte des Glaubens.

1. Die Realität der Sinnenwelt.

Das Gewissen fordert mit der Erfüllung der Pflicht zugleich die Realität der Objecte, auf welche die Pflicht sich bezieht. Die Pflicht der Selbsterhaltung hat keinen Sinn, wenn der Leib, das physische Bedürfniß, der Nahrungstrieb, die Objecte dieses Triebes, Speise und Trank u. s. f. bloße Vorstellungen sind und keine wirklichen Dinge. Sie sind wirkliche Dinge. Das Gewissen realisirt die Vorstellung der Sinnenwelt. So gewiß die Pflicht existirt unabhängig von meiner Vorstellung, so gewiß existirt unabhängig von dieser auch das Object der Pflicht. Die Pflicht, andere Wesen meines Gleichen als vernünftige und selbstständige Wesen zu behandeln, hat keinen Sinn, wenn diese Wesen nur Schatten meiner Einbildung, nur meine Vorstellungen und nicht in Wahrheit wirkliche Personen außer mir wären. Sie sind wirkliche Personen. Das Gewissen realisirt diese Vorstellung. Schon das Rechtsgefühl gründet sich auf den Glauben an diese Realität. Unmöglich kann ich von anderen die Achtung meiner Freiheit als Recht in Anspruch nehmen, ohne ihnen das Vermögen dieser Achtung, also auch das Vermögen mich zu verletzen und damit eigene Selbständigkeit und Realität zuzuschrei-

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. I. S. 259.

ben, ohne also an ihre Realität zu glauben. Selbst der äußerste Idealist, der alle Dinge und sich selbst für bloße Vorstellungen erklärt, will von anderen keineswegs als bloße Vorstellung behandelt sein; er will nicht, daß andere willkürlich und gewaltthätig in seine Existenz eingreifen, er bekennt dadurch, daß er sich und die anderen nicht für bloße Vorstellungen, sondern für wirkliche Wesen hält, von deren Realität er überzeugt ist.

2. Die praktischen Beweisgründe der Realität des Nicht-Ich.

Unter den Einwänden auf flacher Hand, die man der Wissenschaftslehre von jeher gemacht und gewöhnlich in plumpester Weise ausgedrückt hat, war es stets eine besonders beliebte Instanz, daß Hunger und Durst das Ich am besten von der Realität des Nicht-Ich überzeugen können, und wenn es noch immer nicht genug überzeugt sei, so thue man gut, ihm handgreiflich zu Leibe zu gehen, wenn nicht gar den Schädel einzuschlagen, um die Realität des Nicht-Ich außer allen Zweifel zu setzen. Diese Argumente ad hominem sind nicht theoretische, sondern *praktische* Beweise für die Realität der Dinge; diese praktischen Beweise läßt Fichte nicht nur gelten, sondern braucht sie selbst gegen den bloßen Idealismus des Wissens. Wer daher der Wissenschaftslehre solche Einwürfe macht, in der Einbildung, sie damit zu überraschen, der beweist bloß, daß er Fichte nicht gelesen und darum von ihm nicht gelernt hat, diese Einwürfe richtig zu machen, womit sie freilich aufhören, Einwürfe zu sein.

Auf Grund des Gewissens bin ich von meiner Realität überzeugt, darum auch von der Realität anderer vernünftiger Wesen außer mir, von der Realität der gegenseitigen Einwirkung dieser Vernunftwesen, von der Realität des Mediums dieser Ein-

wirkung, von der Realität der Sinnenwelt. „Wir sind genöthigt anzunehmen, daß wir überhaupt handeln und daß wir auf eine gewisse Weise handeln sollen; wir sind genöthigt, eine gewisse Sphäre dieses Handelns anzunehmen: diese Sphäre ist die wirkliche und in der That vorhandene Welt, so wie wir sie antreffen; und umgekehrt, diese Welt ist absolut nichts anderes als jene Sphäre und erstreckt auf keine Weise sich über sie hinaus. Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewußtsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt von dem Bewußtsein der Welt das Bedürfniß des Handelns; dieses ist das erste, nicht jenes, jenes ist das abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft*).“

3. Der irdische Weltzweck. Das Weltbeste.

Meine Handlung geht auf einen Zweck, den sie verwirklichen will: sie will einen Zustand hervorbringen, der wirklich sein soll in der Zukunft. Ihr Object und ihr Schauplatz ist die Welt; sie geht daher auf einen künftigen Weltzustand, sie will die Welt verändern, und zwar in der Richtung, welche der sittliche Endzweck vorschreibt, d. h. sie will die Welt verbessern; ihr Zweck ist der künftige bessere Weltzustand, also die nothwendige Veränderung (Verbesserung) des vorhandenen.

Das pflichtmäßige Handeln steht darum in der Ueberzeu-

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. I. S. 260 — 263.
„Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; dieß ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.“ Ueber den Grund unseres Glaubens u. s. f. S. W. II Abth. III Bd. S. 185.

gung, daß diese vorhandene wirkliche Welt verbesserungsbedürftig ist. Sie ist es, so weit der Blick reicht. Ein großer Theil der Menschheit liegt noch außerhalb aller Cultur, in den Fesseln der rohen Naturgewalt, in der Wildheit des Daseins; innerhalb der Civilisation, welche Völker vereinigt und Staaten gebildet hat, bekriegen sich die Völker; innerhalb der einzelnen Staaten herrscht das Unrecht in der Form des Gesetzes, und selbst innerhalb der guten Bestrebungen, in der Welt der sittlichen Arbeit, hält jeder sein Geschäft für das beste und wichtigste und kümmert sich nicht um den sittlichen Gesammtzweck.

Wir sind überzeugt von der Wirklichkeit dieser Mängel, dieser Zustände, die in der That sind und nicht sein sollen. Diese Weltmängel enthalten für uns so viele Weltaufgaben, von deren wirklicher Geltung wir eben deßhalb auch überzeugt sind. Die Ausbreitung der Cultur in der noch nicht civilisirten Welt, die Errichtung des Rechtsstaates in der civilisirten, wodurch nach außen die Kriege beseitigt, nach innen die Gerechtigkeit befördert, die Herrschaft des Unrechts, der selbstsüchtigen Interessen, und damit die öffentliche Versuchung zum Bösen aus dem Wege geräumt, der Friede gegründet und dadurch die Menschen getrieben werden, sich zu gemeinschaftlichen Culturzwecken zu vereinigen: das sind Aufgaben, nothwendig zu ergreifen und zu lösen, um den Uebeln der Welt abzuhelfen *).

Alle diese Aufgaben gehen auf die vorhandene Welt, auf den Zweck des irdischen Lebens, auf das Weltbeste. Dieses irdische Ziel ist erreichbar. Es wird erreicht durch einen solchen Causalzusammenhang der Handlungen, aus dem nothwendig die Beseitigung der Uebel, die Verbesserung der Weltzustände hervorgeht. Nun zeigt der Weltlauf, daß in diesem Zusammen-

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. II. S. 264—278.

hange die sittliche Absicht der Weltverbesserung keineswegs die Sache ausrichtet, daß sie oft das Wenigste, oft gar nichts vermag, oft sogar mit dem besten Willen den Zustand der Dinge verschlimmert. Vielmehr sind es häufig gerade die Laster und Unthaten, welche die Welt vorwärts bringen. Die selbstsüchtigen und schlechten Interessen bekämpfen sich gegenseitig, richten sich gegenseitig zu Grunde und erzeugen dadurch von selbst ungewollt den besseren Zustand. Ganz unabhängig von der Gesinnung wächst, gedeiht, erhält sich das Weltbeste. Es kommt so oft ohne alle moralische Absicht zu Stande; es ist kein Zweifel, daß es überhaupt unabhängig von aller moralischen Absicht, durch ein richtiges Ineinandergreifen der Handlungen, durch ein richtiges Berechnen der Erfolge zu Stande gebracht werden kann. Die Gesinnung, in welcher gehandelt wird, thut hier nichts zur Sache; die äußere That mit ihren Erfolgen gilt hier alles. Der irdische Weltzweck kann erreicht werden durch einen bloßen Mechanismus menschlicher Handlungen *).

4. Die überirdische Welt.

In diesem Mechanismus hat die menschliche Freiheit keinen Spielraum, sie ist daher zur Erreichung des irdischen Weltzweckes vollkommen entbehrlich. Verglichen mit diesem Zwecke, ist das Sittengesetz in unserem Innern leer und überflüssig. Ist nun unsere Freiheit keine leere Vorstellung, sondern unsere wahrhafte Wirklichkeit, so kann jener Weltzweck, der durch einen Causalzusammenhang ohne Freiheit zu erreichen ist, unmöglich unsere ganze Bestimmung sein. Gilt das Sittengesetz als absolute Realität, so kann es unmöglich leer und überflüssig, so kann der irdische Weltzweck unmöglich unser letzter Zweck, so kann die

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. III. S. 278 — 282.

vorhandene wirkliche Welt unmöglich unsere alleinige Wirklichkeit sein. Es ist etwas in mir, das in diesem Leben ohne Anwendung, das für den höchsten irdischen Zweck selbst zwecklos und überflüssig ist; ich muß daher einen Zweck haben, der über dieses Leben hinausgeht; es muß daher eine wirkliche Welt geben, welche die irdische nicht ist, sondern weiter reicht als diese: eine überirdische Welt. Das Sittengesetz fordert die Realität einer solchen Welt; das Gewissen realisirt diese Vorstellung.

In dieser anderen überirdischen Welt gilt nicht die äußere That mit ihren Erfolgen, nicht die That als Glied in dem Causalnexus der Thaten, sondern die absolut freie Handlung, der Wille als solcher, die bloße von allem Causalzusammenhang unabhängige Gesinnung. In der Sinnenwelt herrscht die That, in der Vernunftwelt die Gesinnung; dort ist die Bewegung das Wirkende und Lebendige, hier ist das Wirkende und Lebendige einzig und allein der Wille. Ich bin absolut frei und sinnlich zugleich; ich lebe in beiden Welten, zugleich in der irdischen und überirdischen, in der Sinnenwelt und in der Vernunftwelt, also lebe ich schon hier auch in jener anderen überirdischen Welt, ich lebe schon auf Erden im Himmel. „Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf"*).

5. Die beiden Welten. Glauben und Schauen.

Die Wiedergeburt.

Wie wir die beiden Welten auch unterscheiden und diesen Unterschied in Worten ausdrücken, als sinnliche und übersinnliche, zeitliche und ewige, gegenwärtige und künftige, irdische und überirdische Welt; so sind doch beide nicht so unterschieden, daß die

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. III. S. 281—283. Vgl. S. 285.

zweite erst da für uns anfängt, wo die erste für uns aufhört, sondern beide Ordnungen sind ursprünglich in uns, jene übersinnliche Welt ist daher in jedem Moment unseres Daseins auf gleiche Weise gegenwärtig: unsere That fällt in die Sinnenwelt, unsere Gesinnung (der reine pflichtmäßige Wille) lebt und wirkt in der übersinnlichen. Und da unsere That nichts ausdrücken soll als unsere Gesinnung, so ist der gute Wille das Band, welches beide Welten miteinander verknüpft. Hieraus erhellt, welches Leben ich in der Sinnenwelt führe. Ich bethätige meine Gesinnung, ich erfülle meine Pflicht, ohne auf den Erfolg zu rechnen, ohne durch den Nichterfolg irre zu werden, ohne die Früchte meiner That zu ernten, ohne sie auch nur ernten zu wollen. Vielmehr würde die Absicht auf den Erfolg in der Sinnenwelt die Bedingung aufheben, unter der allein ich Glied der übersinnlichen Welt bin. Dagegen wird die Bedingung, unter der ich der Sinnenwelt angehöre, keineswegs dadurch aufgehoben, daß ich handle ohne Absicht auf die Erfolge; im Gegentheil dadurch allein bewähre ich, daß ich die Pflicht bloß um ihrer selbst willen thue, daß ich in Wahrheit ein lebendiges Glied bin der übersinnlichen Welt.

Ich könnte ein solches Glied nicht sein, wenn ich nur handeln wollte in Absicht auf den Erfolg und darum in der Sinnenwelt, weil sie mir den Erfolg vorenthält, weil in ihr die reine Gesinnung fruchtlos bleibt, nicht handeln wollte. Ich wirke nur um der Pflicht willen, nur für die ewige Welt; aber ich würde für diese gar nicht wirken können, ohne für die Sinnenwelt wenigstens wirken zu w o l l e n*).

Ich bin gewiß, daß der reine pflichtmäßige Wille nichts Fruchtloses ist, sondern Glied einer ewigen Ordnung, Ursache

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. III. S. 285.

ewiger Folgen; ich bin dieser Folgen gewiß, auch wenn ich sie nicht sehe, mitten in einer Welt, die mir die Nichterfolge und die Fruchtlosigkeit des guten Willens durch die tägliche Erfahrung aufdrängt: darum ist mein Leben in dieser Welt „ein Leben im Glauben." Es wird „ein Leben im Schauen sein," wenn mir die Folgen des guten Willens, deren ich gewiß bin, auch gegenwärtig sein werden. Der Glaube vollendet sich im Schauen; nicht als ob er dadurch seiner Sache erst gewiß würde, er kann den Grad dieser Gewißheit nicht erhöhen, denn sie ist von vornherein absolut [sonst wäre sie nicht Glaube], er vollendet nur seinen Lebenszustand*).

Wenn meine Nichterfolge in der Sinnenwelt mich irre machen könnten, so lebte ich nicht im Glauben, so wäre mein Glaube nichts. Wenn ich an der Sinnenwelt haftete, verflochten in das Getriebe ihrer Interessen, so würde mich jeder Nichterfolg irre machen. Darum ist der Glaube an das Ewige nur möglich, wenn ich die Interessen, die an der Sinnenwelt haften, vollständig aufhebe, wenn ich auf das Irdische ein für allemal vollständig resignire, wenn ich, wie die Schrift sagt, der Welt absterbe. Dieses der Welt Absterben ist die Wiedergeburt im Glauben, die Umwandlung des Willens; es giebt keinen anderen Weg zum Licht als durch die Läuterung des Willens, keinen anderen zur Lebensweisheit als durch die Reinigung des Herzens**).

6. Der unendliche Wille. Gottesglaube.

a. Das Gesetz der übersinnlichen Welt.

Das Band, welches an die Ursache unwiderruflich die Wirkung und an diese neue Wirkungen anknüpft, nennen wir Gesetz:

*) Ebendaselbst. S. 286.

**) Ebendaselbst. S. 292.

es ist die Bedingung, welche macht, daß etwas Ursache ist. Nun bin ich gewiß, daß der gute Wille nicht zwecklos ist, daß er Wirkungen hat, die in die Ewigkeit gehen; ich glaube an die Realität dieser Wirkungen, also an das Gesetz, welches sie mit dem guten Willen nothwendig verbindet. Ich bin dieses Gesetz nicht, ich bin es nicht, der den Willen, den bloßen Willen, zu einer solchen Ursache macht. So wenig mein Bewußtsein über sich selbst und seine Vorstellungen hinausgehen kann, so wenig kann mein Wille über seine Sphäre hinaus wirken. Diese Sphäre ist nur die Gesinnung. Innerhalb dieser Sphäre bin ich absolut frei; außerhalb derselben bin ich absolut ohnmächtig, und doch bin ich gewiß, daß ich durch meine Gesinnung außerhalb derselben absolut wirksam bin.

Auf den Willen kann nur der Wille einwirken. Nur der Wille kann den Willen zur Ursache machen. Und da der endliche Wille nicht über sich hinauswirken, sich nicht selbst zur Ursache von Wirkungen machen kann, die außerhalb seiner Sphäre liegen, so kann jenes Gesetz, von dessen Realität ich überzeugt bin, nur ein unendlicher Wille sein: ein solcher, dessen wollen gleich geschehen, dessen gebieten gleich hinstellen ist. Nur in einem solchen unendlichen Willen kann das Gesetz und die moralische Ordnung gegründet sein, in welcher mein Wille ewige Folgen hat. Daß mein Wille pflichtmäßig gesinnt ist, daß ich der Stimme des Gewissens gehorche, ist meine Sache; daß aber dieser pflichtmäßige Wille Glied einer Welt ist, einer moralischen Ordnung: das ist Wirkung allein des unendlichen Willens; er ist das Band und der Vermittler zwischen mir und der übersinnlichen Welt*).

---

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 294 — 299.

b. Die Schöpfung der Sinnenwelt.

In der moralischen Ordnung hat der Wille (die bloße Gesinnung) ewige Folgen. Wille kann nur auf Willen einwirken. Die moralische Ordnung ist eine Geisterwelt, in der die verschiedenen und von einander unabhängigen Willen gegenseitig auf einander einwirken und sich zu einer Gemeine vereinigen, die von einem und demselben Willen, von einer und derselben Gesinnung belebt wird. Diese Geisterharmonie ist nur möglich in und durch den unendlichen Willen: er ist das Band der Geister, er ist die gemeinschaftliche Quelle der Geisterwelt und ihrer Harmonie*).

Diese Geisterharmonie wäre nicht möglich, wenn die Geister nicht gegenseitig auf einander einwirken, sich gegenseitig mittheilen und verstehen könnten. Diese gegenseitige „Geisterkunde" ist die Bedingung der Geisterharmonie, der Geisterwelt. Und die „Geisterkunde" wäre nicht möglich, ohne daß wir übereinstimmen über unsere Gefühle, Anschauungen, Denkgesetze, ohne daß wir auf gleiche Weise dieselbe gemeinschaftliche Sinnenwelt vorstellen. Der unendliche Wille, der die moralische Uebereinstimmung der Geister bedingt und begründet, ist auch die Bedingung und der Grund aller Geisterharmonie: er macht, daß wir dieselbe Sinnenwelt erblicken, er ist der „Weltschöpfer in der endlichen Vernunft," er erschafft die Welt nur in unserem Gemüth: die Bedingung, woraus sich die moralische Welt entwickelt, den Ruf zur Pflicht, und die Bedingung (Medium), wodurch sich die sinnliche bildet, unsere übereinstimmenden Gefühle, Anschauungen, Denkgesetze. „Nur die Vernunft ist, die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie." „Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht und alles, was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. Alles unser Leben ist sein

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 299.

Leben." Wir leben nur in ihm, wir sehen und erkennen alles in ihm und durch ihn, auch unsere Pflicht. Unser pflichtmäßiger Wille ist sein Wille: darum allein ist er mächtig und in alle Ewigkeit wirksam. In ihm haben wir unseren Ursprung, in unserer sittlichen Gesinnung ist er wahrhaft gegenwärtig und wirksam: so ist er in Wahrheit, wie die kindliche Einfalt ihn empfindet, unser Herzenskündiger und unser Vater; er ist der unendliche Wille, wir der endliche; darum ist er durch keine Steigerung unseres Wesens, durch keine Erweiterung unserer Schranken, durch keine menschliche Analogie, auch nicht die der Persönlichkeit, faßbar; er ist nicht dem Grade, sondern der Art nach von uns verschieden *).

7. Die religiöse Weltanschauung.

a. Pantheismus.

In diesem Gottesglauben ruht die religiöse Weltanschauung, in der sich alle Widersprüche in und außer uns auflösen in eine volle befriedigte Harmonie. Die Vorstellung der Sinnenwelt ist gegründet in den theoretischen Bedingungen meiner Natur (meinem Empfinden, Anschauen, Denken), diese Bedingungen selbst sind gegründet in meinem praktischen Wesen, in dem Willen zur Pflicht, in dem Gewissen; mein Gewissen ist gegründet in dem unendlichen Willen, in Gott; so ist die moralische Ordnung, die Geisterwelt, die Uebereinstimmung der Geister, ihre gemeinsame Vorstellung der Sinnenwelt, diese selbst in Gott gegründet: so ist alles, was ist, in ihm und nichts außer ihm. Die ganze Welt ist ein Strom göttlichen Lebens, aus derselben einen Quelle entsprungen, in derselben Richtung nach demselben Ziele bewegt, welches eins ist mit dem Ursprung. „Jetzt erscheint mei-

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 299—305.

nem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Die todte lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt und wogt und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und That, von ursprünglichem Leben, von deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt in das Reich der wahren Schönheit. Ich bin dir verwandt, und was ich rund um mich herum erblicke, ist mir verwandt; es ist alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geisteraugen mich an und redet mit Geistertönen an mein Herz." „Dein Leben, wie es der Endliche zu fassen vermag, ist sich selbst schlechthin durch sich selbst bildendes und darstellendes Wollen; dieses Leben fließt, im Auge des Sterblichen mannichfach versinnlicht, durch mich hindurch herab in die ganze unermeßliche Natur." „E i n zusammenhängender Strom, Tropfen an Tropfen, fließt das bildende Leben in allen Gestalten und allenthalben, wohin ihm mein Auge zu folgen vermag, und blickt mich an, aus jedem Punkte des Universums anders, als dieselbe Kraft, wodurch es in geheimem Dunkel meinen Körper bildet." „Aber rein und heilig und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm sein kann, fließet dieses dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Aether der e i n e n Vernunftwelt, undenkbar und unbegreiflich und doch offenbar daliegend vor dem geistigen Auge*)."

b. Optimismus.

In dieser pantheistischen Anschauungsweise, die das Weltall auffaßt als Erscheinung des göttlichen Lebens und Wollens, liegt unmittelbar der Gedanke der T h e o d i c e e. Die gesammte Weltordnung erscheint als Ausdruck des unendlichen Willens. Jedes

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 315 — 316.

ihrer Glieder, jede ihrer Begebenheiten ist von Gott gewollt, gefügt und darum wohlgeordnet. Auch die Sinnenwelt ist eine nothwendige Bedingung in dem göttlichen Weltplan, der irdische Weltzweck ein Mittel zur moralischen Vollendung der Menschheit, die Uebel der Welt, die physischen und moralischen, Mittel zur Erreichung des irdischen Weltzwecks; selbst das Böse in der Welt, weil es bekämpft werden soll und zu seiner Bekämpfung bestimmte Pflichten in uns aufruft, ist ein Ruf zur Pflicht, eine Stimme Gottes, die zu unserem Gewissen redet, und in diesem Sinne gilt auch vom Bösen, daß es ist nur durch den ewigen göttlichen Willen. „So ist alles gut, was da geschieht, und absolut zweckmäßig. Es ist nur *eine* Welt möglich, eine durchaus gute." „Ich weiß, daß ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut und unfehlbar ausführt; und in dieser Ueberzeugung ruhe ich und bin selig *)."

III.

Summe des Ganzen.

Vergleichung mit Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Kant.

Das Gewissen realisirt die Vorstellung der Sinnenwelt, der Menschheit, der moralischen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung. Oder anders ausgedrückt: das Gewissen macht, daß wir von der Realität unseres Zwecks (der Pflicht), darum auch von der Realität der Objecte und des Schauplatzes unserer pflichtmäßigen Wirksamkeit, von der Realität der Sinnenwelt, der Menschheit, der sittlichen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung, von der Realität des göttlichen Willens, der alles in allem ist, mit absoluter Sicherheit überzeugt sind. Diese Ueberzeugung ist unser *Glaube*. Dieser Gottesglaube ist unsere

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 307. S. 313.

Religion. Das von der religiösen Weltanschauung durchdrungene Leben ist unsere Seligkeit. Selbstvergessenheit macht den Charakter des Lebens und der Wirklichkeit. Religiöse Selbstvergessenheit, Versenktsein in die Anschauung des göttlichen Lebens, macht unser Dasein zum „seligen Leben".

Das Gewissen ist die Stimme Gottes in uns, die praktische Gottesidee, durch die allein wir der eigenen Realität und der Realität der Dinge außer uns gewiß werden. Hier treffen wir eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen Fichte und Descartes. Man hat die Ausgangspunkte beider häufig verglichen und darf diese Vergleichung ausdehnen bis in die Art und Weise, wie sich in beiden der Zweifel an aller Realität und die Selbstgewißheit als Grund aller anderen Gewißheit ausspricht. Ebenso wichtig, aber weniger bemerkt ist die Aehnlichkeit und der Unterschied beider in der Auflösung jenes Zweifels, in der Begründung und Befestigung der Realität. Was bei Descartes die theoretische Gottesidee ist und leistet, das ist und leistet bei Fichte die praktische Gottesidee oder das Gewissen.

Nur in und durch Gott sind wir sicher, daß wir in keiner Traumwelt leben, sondern in einer wirklichen und gemeinschaftlichen Welt, sind wir unserer Uebereinstimmung und der Wirklichkeit unserer Objecte sicher. „Er ist das Band der Geister"; „wir sehen die Dinge in Gott": so sagte Malebranche in folgerichtiger Abkunft von Descartes; so sagt wörtlich in der folgerichtigen Entwicklung seiner eigenen Gedanken auch Fichte.

Ist aber die Realität unserer Objecte, unsere Uebereinstimmung, wir selbst in Gott gegründet, so ist nichts, das außer ihm wäre; unser Licht ist sein Licht, unser Leben ist sein Leben, er ist alles in allem, die ewige Weltordnung selbst. Die Gottesidee von Descartes und Malebranche erweitert sich zur Gottes-

idee Spinoza's, zu dem Gedanken des All-Einen, zur pantheistischen Weltanschauung. Denselben Gang nimmt Fichte's Gottesidee. Das ist, was man seine „Annäherung an Spinoza" genannt hat, nur daß bei diesem die ewige Ordnung der Dinge naturalistisch, bei Fichte moralisch gefaßt wird; aber das eine Weltgesetz gilt bei beiden so, daß wir es nur begreifen, indem wir der Sinnenwelt und ihren Begierden entsagen und absterben.

Ist die Weltordnung eine göttlich gewollte, also gleich der göttlichen Weltregierung, so ist sie durchgängig gut und vollkommen, und auch ihre Uebel sind nothwendige und wohlgeordnete Mittel zum Guten. In diesem Gedanken der Theodicee, gegründet auf die Idee der höchsten Weisheit und Güte, stimmt Fichte überein mit Leibniz. Auch bei Leibniz ist die Sinnenwelt gegründet in unserer Vorstellung, in den vorstellenden Kräften der Monaden, und diese sind gegründet in Gott. Auch die Idee der Weltharmonie als eines unendlichen Stufenreichs göttlichen Lebens und göttlicher Vollkommenheit ist ein Berührungspunkt zwischen Leibniz und Fichte.

Aber die Wirklichkeit der göttlichen Weltordnung ist bei Fichte nicht Gegenstand der theoretischen Erkenntniß, nicht Sache des Wissens, sondern des Glaubens und der im Glauben gegründeten religiösen Weltansicht: darin unterscheidet er sich von den dogmatischen Philosophen und stimmt überein mit Kant. So wiederholen sich hier in Fichte auf eine eigenthümliche und zugleich nothwendige Weise Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Kant.

Im Rückblick auf seine früheren Schriften, durfte Fichte sagen, daß er in der Bestimmung des Menschen die Entwicklung seiner Glaubenslehre gegenwärtig am weitesten fortgeführt habe. Das gilt namentlich in Betreff der Gottesidee und

des religiösen Lebens. Religion ist Leben, Leben in Gott, seliges Leben. Die sittliche Entwicklung der Menschheit vollendet sich in der Religion. Hier eröffnen sich die nächsten Aufgaben: die Religionslehre als „Anweisung zum seligen Leben" und die Entwicklung der Menschheit zur Religion in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters".

Die Schrift über die Bestimmung des Menschen enthält die Begründung der Wissenschaftslehre aus der natürlichen Ansicht der Dinge, die im Zweifel endet, die Begründung des Glaubens aus dem Wissen, das sich in Traum und Schein auflöst, die Vollendung der Wissenschaftslehre in der Glaubenslehre: so umfaßt sie in der Summe das ganze System mit dem Keime zu neuen Entwicklungen und bildet daher recht eigentlich den Uebergang zur letzten Periode und deren bedeutsamen Anfang.

Viertes Capitel.

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

Unter den Berufspflichten des Gelehrten gab es eine, auf welche alle übrigen sich stützten, und von deren Erfüllung die der anderen abhing. Der Gelehrte soll die künftigen Bildner des Menschengeschlechts erziehen; er kann es nur dann, wenn er die gegenwärtige Bildung selbst in sich trägt in der vollkommensten und lebendigsten Weise, wenn er auf der Höhe steht des eigenen Zeitalters; und da jede Erhebung in dem Fortgange der Menschheit nur möglich ist durch die Erkenntniß des vorhandenen Zustandes, so ist es die Einsicht in das Wesen des eigenen Zeitalters, die unter den Pflichten des Gelehrten recht eigentlich den Mittelpunkt ausmacht. Was Fichte in seiner Sittenlehre und in seinen Vorlesungen über die Bestimmung und das Wesen des Gelehrten von dem letzteren fordert, ist zugleich eine Aufgabe, die er sich selbst stellt. Seine Vorträge über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters hängen damit genau zusammen; sie sind dem Zeitpunkte wie dem Geiste nach den erlanger Vorträgen über das Wesen des Gelehrten unmittelbar benachbart, sie fallen in den Winter von 1804 zu 1805, diese in den darauf folgenden Sommer. Auf ihre Zusammengehörigkeit mit der

Schrift über die Bestimmung des Menschen und den Anweisungen zum seligen Leben habe ich schon am Schlusse des vorigen Capitels hingewiesen *). Ich will gleich hinzufügen (was später erst sich näher erklären läßt), daß auch die Reden an die deutsche Nation so genau mit diesen Vorträgen verbunden sind, daß Fichte selbst sie als deren Fortsetzung wollte angesehen wissen.

I.

Grundbegriff des Zeitalters.

1. Grundbegriff der Menschheit.

Das gegenwärtige Zeitalter soll in seinen Grundzügen geschildert werden, nicht etwa durch eine Sammlung empirischer Beobachtungen, sondern so, daß aus dem Wesen dieses Zeitalters, aus dem Grundbegriffe desselben jene Grundzüge abgeleitet werden als nothwendige Phänomene. Der Grundbegriff verhält sich zu den Grundzügen, wie die Einheit zu der Mannigfaltigkeit, die aus ihr hervorgeht. Die Fassung der Aufgabe ist daher rein philosophisch. Zunächst ist dieser „Grund- oder Einheitsbegriff", aus dem die Ableitung geschehen soll, zu finden.

Nun ist ein bestimmtes Zeitalter selbst nur ein Glied in dem Zusammenhange aller Zeitalter, in dem Entwicklungsgange der gesammten Menschheit, es ist eine unter allen möglichen Epochen der gesammten Zeit und kann seinem Wesen nach nur aus diesem

*) S. oben S. 859. Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, daß Fichte's Schilderung des gegenwärtigen Zeitalters mit seiner Schrift über Nikolai in einer Reihe von Zügen ungesuchter Weise übereinstimmt. Was Fichte dort an einem Individuum dargestellt hatte, wird hier aus dem Charakter des Zeitalters entwickelt, für dessen Typus ihm Nikolai als eins der besten Exemplare galt. Man vergl. in dieser Rücksicht besonders dieses Capitel Nr. II. 1—3.

Zusammenhange richtig begriffen werden. Darum erweitert sich die Aufgabe. Welche Epoche der Menschheit ist das gegenwärtige Zeitalter? Hier erhebt sich die Vorfrage: welches überhaupt sind die Epochen der Menschheit? Welches ist der Grund- und Einheitsbegriff des gesammten menschlichen Erdenlebens?

Wir nehmen die Menschheit als Gattung und fragen, welche Epochen diese Gattung in ihrem Leben nothwendig durchlaufen muß? Die Frage löst sich aus der richtigen Einsicht in die Bestimmung des Menschen, in den Zweck seiner Entwicklung, in den Weltplan der Menschheit. Dieser Zweck ist das Vorbild, das wir verwirklichen, das Vernunftgesetz der menschlichen Natur, das wir erfüllen sollen: wir sollen vernunftgemäß leben. Da aber die Vernunft unser eigenes selbstthätiges Wesen ausmacht, so soll der Mensch dieses Vorbild sich selbst setzen und es mit Bewußtsein und Freiheit verwirklichen: er soll sein Leben „nach der Vernunft mit Freiheit einrichten". So formulirt sich der Zweck des gesammten Erdenlebens. Daraus erhellen die nothwendigen Epochen seiner Entwicklung*).

2. Die Hauptepochen der Menschheit.

a. Anfang und Ziel.

Was die Menschheit erst vermöge der Freiheit aus sich machen soll, das kann sie unmöglich schon sein vermöge der Freiheit. Das Grundgesetz alles menschlichen Lebens ist die Vernunft, dieses Gesetz kann nicht aufhören zu wirken, aber der Unterschied ist, ob es als Naturgesetz oder als Freiheitsgesetz wirkt; ob das vernunftmäßige Leben ein Product unserer Freiheit ist oder nicht. Wirkt die Vernunft in uns als Naturgesetz, so handeln wir

---

*) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. S. W. III. Abth. II Bd. I Vorlesung. S. 3—7.

diesem Gesetze gemäß ohne ein Bewußtsein der Gründe, also nach einem dunkeln Gefühl, die Vernunft ist nicht unser bewußter, mit Freiheit entworfener Zweck, sondern sie herrscht als Instinct oder als blinder Trieb. Wir werden demnach in der Menschheit zwei Hauptepochen unterscheiden: in der einen herrscht der Vernunftinstinct, in der andern die Vernunftfreiheit; jene ist nothwendig die erste und niedere, diese die spätere und höhere Stufe. Es ist nothwendig, daß die Menschheit von jener niederen Stufe übergeht zu dieser höheren. Aber wie ist ein solcher Uebergang möglich *)?

b. Die Uebergangsepochen.

Die beiden Epochen verhalten sich, wie das blinde Vernunftleben zum sehenden; das Bewußtsein macht die Vernunft sehend, ihrer selbst mächtig und frei: es ist daher das Vernunftbewußtsein oder die „Vernunftwissenschaft," wodurch jener Uebergang vermittelt und der Vernunftinstinct aufgehoben wird zur Vernunftfreiheit. Dieses Mittelglied bildet eine dritte Epoche zwischen den beiden früheren.

Indessen kann von dem Vernunftinstinct zur Vernunftwissenschaft auch nicht unmittelbar fortgeschritten werden. Es ist hier als Mittelglied ein Zwischenzustand nöthig, in dem wir vom Vernunftinstincte uns erst losmachen und befreien. Der Trieb zu einer solchen Befreiung kann aber erst dann eintreten, wenn wir die Herrschaft des Vernunftinstinctes als einen Zwang, als ein uns auferlegtes Joch empfinden, das wir abschütteln wollen. Der Zwang kommt von außen. So lange die Vernunft als Instinct herrscht, empfinden wir ihre Herrschaft nicht als Zwang; sie muß uns gegenübertreten als fremdes Gesetz, als äußere Gewalt, als Autorität, um als eine zwingende Macht empfunden

*) Ebendaselbst. I Vorlesung. S. 7—9.

zu werden, gegen welche unser persönlicher Freiheitstrieb reagirt. Es treten mithin zwischen die Epoche des Vernunftinstincts und die der Vernunftwissenschaft zwei andere Epochen ein, welche den Uebergang vermitteln: die Herrschaft der Vernunftautorität und die Befreiung von dieser Herrschaft, unmittelbar von der Autorität, mittelbar von dem Instinct und dadurch von der Vernunft überhaupt, eine Befreiung, die in der Auflösung alles Bindenden besteht, die mit der Autorität auch die Vernunft selbst über Bord wirft und so zu sagen das Kind mit dem Bade ausschüttet.

Es sind demnach fünf Hauptepochen, durch welche die menschliche Gattung fortschreitet und das Ziel ihres irdischen Lebens erreicht. Dieses Ziel ist die Verwirklichung ihres Zwecks, „der vollendete Abdruck ihres ewigen Urbildes", das Vernunftleben als freie That, als Product der Freiheit, als sittliches Kunstwerk. Daher wird die Epoche der Vollendung am besten bezeichnet werden als die der „Vernunftkunst".

Die erste Stufe der Entwicklung ist die unbedingte Herrschaft der Vernunft durch den Instinct, die letzte die freie Herrschaft der Vernunft in Weise der Kunst; von dem Vernunftinstinct zur Vernunftkunst führt der Weg durch die Vernunftwissenschaft, zu welcher selbst durch eine Periode der Befreiung hindurch fortgeschritten werden muß, welche letztere voraussetzt, daß die Vernunft aus der innerlich treibenden Macht des Instincts übergegangen ist in die äußerlich zwingende Macht der Autorität (Vernunftinstinct, Vernunftautorität, Befreiung von beiden, Vernunftwissenschaft, Vernunftkunst).

Die beiden ersten Epochen des Vernunftinstincts und der Vernunftautorität können bezeichnet werden als das Zeitalter der blinden Vernunftherrschaft, die beiden letzten Epochen der

Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst als das der sehenden Vernunftherrschaft. In der Mitte steht die Epoche der Befreiung. In ihr herrscht die Vernunft nicht mehr in blinder Weise und noch nicht in bewußter, d. h. sie herrscht gar nicht, vielmehr herrscht die absolute Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und damit die völlige Ungebundenheit; im Gegensatze zu dem Gattungszwecke, von dem man sich losmacht, wird hier das treibende Princip die Selbstsucht des Individuums.

Die Geltung des Vernunftzwecks in der Menschheit bedingt deren sittlichen Zustand. Jedes Zeitalter hat daher seinen ausgesprochenen sittlichen Charakter: das erste ist der „Stand der Unschuld", das zweite der „Stand der anhebenden Sünde", die Vernunft will als Autorität gelten, und damit beginnt schon das Widerstreben gegen ihre Gebote; das dritte, in welchem das Gegentheil der Vernunft herrscht, ist „der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit", die Vernunftwissenschaft macht den „Stand der anhebenden" —, die Vernunftkunst den der „vollendeten Rechtfertigung und Heiligung". In dieser Charakteristik, welche die Angelpunkte in der Entwicklung des Menschengeschlechts als Unschuld, Sünde und Rechtfertigung bezeichnet, erkennen wir den religionsphilosophischen Grundgedanken und das Bestreben des Philosophen, seine Betrachtungsweise der religiösen anzunähern*).

Nun muß man nicht meinen, daß diese Zeitalter haarscharf getrennt sind, als ob sie mit der Axt von einander gehauen wären; vielmehr verschieben sie sich mannigfaltig in einander; in jedem Zeitalter sind Charaktere möglich aus jedem; es giebt in jedem Zurückgebliebene und Vorausgeeilte, auch solche, die in der Erkenntniß der ewigen Wahrheit frei sind von aller Zeit.

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 9—12. Vgl. II Vorl. S. 17—18. V Vorl. S. 65.

Nicht alle, die in einer bestimmten Zeit leben, sind auch Repräsentanten des Zeittypus. Von diesen Repräsentanten allein ist die Rede, wenn die Grundzüge eines Zeitalters entwickelt werden. Eine Entwicklung ist allemal eine Begründung und als solche gar nicht gestimmt zu elegischen Betrachtungen. Was hier entwickelt wird, ist ein Gattungstypus und als solcher kein Gegenstand der Satyre*).

3. Bestimmung des gegenwärtigen Zeitalters.

a. Aufklärung.

Vergleichen wir mit diesen Epochen das gegenwärtige Zeitalter, so ist klar, daß es die Periode der blinden Vernunftherrschaft (die beiden ersten Epochen) hinter sich hat; das Paradies ist verloren, die Autorität ist gebrochen; die Vernunftautorität herrscht nicht mehr, die Vernunfterkenntniß herrscht noch nicht: die Gegenwart fällt zusammen mit jener mittleren Epoche, die mit der Autorität auch der Vernunft sich entledigt und den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit ausmacht.

Jetzt läßt sich der Grundbegriff dieses Zeitalters bestimmen. Die Befreiung von der Autorität (die der Vernichtung aller Autorität gleichkommt) geschieht durch eine zersetzende Kritik, die nichts gelten läßt, als was das eigene Denken deutlich versteht und klärlich begreift. Diese Befreiung durch den Begriff macht den Charakter der Aufklärung, die den ausgesprochenen Gegensatz bildet zu dem Zeitalter der Autorität, in welchem die positiven Lehr- und Lebenssysteme herrschen, die blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern. Aufklärung ist auch die Vernunfterkenntniß (der Geist der nächsten Epoche), aber das Princip ihrer Aufklärung ist ein ganz anderes als das der gegen-

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 13—15.

wärtigen. Auf dieses Princip kommt es an, auf diese specifische Differenz der beiden Zeitalter, die im Begriffe der Aufklärung verwandt sind. Sie verhalten sich grundverschieden zu der Vernunft selbst, die das Wesen der Menschheit und deren Gattungszweck ausmacht *).

b. Der gemeine Menschenverstand.

In seinem Widerstreben gegen die Vernunftautorität will das gegenwärtige Zeitalter überhaupt nichts gelten lassen, das sich als Gattungszweck, als allgemeine, von der Willkür der Einzelnen unabhängige, in ihnen wirksame, über sie mächtige und erhabene Vernunft ausspricht. Gilt der Zweck des Ganzen als das wahrhaft Wirkliche, so sind alle Individuen nur Organe dieses Zwecks, nur Glieder der Menschheit, so ist das Leben der Menschheit (Vernunft) in Wahrheit ein *einiges*, in sich beruhendes Leben, zu dem sich die Einzelleben verhalten als vorübergehende Erscheinungsformen und Modificationen. Dieß ist es, was die Aufklärung als Vernunftwissenschaft bejaht, dagegen die Aufklärung des gegenwärtigen Zeitalters verneint. In diesem Punkte liegt die Differenz. Daher behält die Denkweise dieses Zeitalters nichts übrig, als was nach Abzug der Gattung und im Gegensatze dazu bleibt: die bloße nackte Individualität, das Interesse der individuellen Selbsterhaltung und des individuellen Wohlseins, den Verstand für diese Lebenszwecke, für deren Erhaltung und Förderung, „den gemeinen (gesunden) Menschenverstand" **). Das ist die Seele des gegenwärtigen Zeitalters und seiner Aufklärung: die Aufklärung des *gemeinen Menschenverstandes*. Nichts gilt, als das Begreifliche, nichts ist diesem Verstande begreiflicher als das eigene Wohlsein, als das

*) Ebendaselbst. II Vorl. S. 19—21. Vgl. I Vorl. S. 11.

**) Ebendaselbst. II Vorl. S. 26. Vgl. V Vorl. S. 66.

Nützliche, Wohlfeile, Bequeme; nur die Erfahrung sagt, was diesen Zwecken dient oder nicht dient. Daher gilt die Erfahrung als die einzige Quelle aller Erkenntniß und jede Erkenntniß für nichtig, die über die Erfahrung hinausgeht, vor allem die Systeme der Philosophen, die mit skeptischer Geringschätzung behandelt werden. Sittenlehre und Religion aufklären, heißt sie reinigen von allen unnützen Vorstellungen, sie verwandeln in baare Glückseligkeitslehre; aus der Moral wird eine Theorie des menschlichen Eigennutzes, aus Gott ein nützliches Wesen, welches unser Wohlsein besorgt, aus der Religion ein nothwendiges Ergänzungsmittel der Politik, eine Stütze des gerichtlichen Beweises u. s. f. Auf diese Weise wird man den Aberglauben los, der die früheren Zeitalter verdunkelt hat; auf diese früheren Zeitalter sieht man herab, wie aus wolkenloser Höhe, mit dem Bedauern, daß sie so dunkel waren; um so mehr freut man sich der eigenen Klugheit, labt sich an seiner Pfiffigkeit und läßt in diesem behaglichen Selbstgefühle der Eitelkeit und dem kleinlichen Hochmuth die Zügel schießen. Was über die gemeinen Lebenszwecke hinausgeht, gilt als abergläubische Schwärmerei, deren sich der gesunde Menschenverstand entledigt. Diese Entleerung von allen Ideen ist das eigentliche Geschäft der gegenwärtigen Aufklärung, diese „leere Freiheit" und „Ausklärung" ihr eigentlicher Charakter*).

4. Das vernunftwidrige und vernunftgemäße Leben.

Nur für seine persönlichen Zwecke leben, heißt für den Vernunftzweck der Gattung nicht leben, das heißt vernunftwidrig leben. „Es giebt nur eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken." „Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt und

*) Ebendaselbst. II Vorl. S. 21—33. Vgl. III Vorl. S. 40.

irgend ein Leben und Sein und irgend einen Selbstgenuß begehrt, außer in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch*)."

In und für die Gattung leben, heißt sich in seinen persönlichen Zwecken vergessen, sein Leben an die Ideen setzen, sich aufopfern, das heißt vernunftgemäß leben. Diese Aufopferung, der Grundzug des vernunftgemäßen Lebens, kann uns entgegentreten in dem Bilde eines fremden Lebens, in jenen großen und seltenen Menschen, die für die Menschheit gehandelt und geduldet haben, in dem Beispiele der Religiösen und Heroen; oder wir leben sie selbst. In der Betrachtung eines solchen Lebens fühlen wir uns erhoben und verweilen darin mit ästhetischem Wohlgefallen und unwillkürlicher Billigung; ein solches Leben selbst zu leben ist Seligkeit.

Jeder weltgeschichtliche Held ist ein Bild der Aufopferung, ein Werkzeug und lebendiger Ausdruck der Gattung. Man sage nicht, daß große Heldenthaten, wie der Eroberungszug Alexanders, geschehen sind aus eitlem Ehrgeiz, in der Rechnung auf Nachruhm. Der Ruhm, dessen Vorgefühl den Helden begeistert, ist nichts anderes als der Ausspruch der Gattung über den Werth seiner That, als der Werth seiner That für die Gattung, als das sichere Gefühl, daß er etwas für die Gattung Werthvolles und darum Ruhmwürdiges thut. Er handelt im Glauben an die Gattung. Er richtet sich nicht nach dem, was die Welt ehrt, das thut der kleinliche, eigennützige, zur Aufopferung unfähige Ehrgeiz; sondern was die Welt ehren soll, richtet sich nach ihm. Seine That giebt den Maßstab; er schafft die Ehre, die ihm zu Theil wird, wie ein Künstler das Ideal schafft. „So erzeugt nicht der Ehrgeiz große Thaten, sondern große Thaten

*) Ebendaselbst. III Vorl. S. 35.

erzeugen erst im Gemüthe den Glauben an eine Welt, von der man geehrt sein mag*)."

Selbst thun, was in der Vorstellung als fremdes Bild uns schon erhebt und erquickt, aufgehen in das eine Vernunftleben, eines werden mit dem Zwecke der Gattung, mit der Idee, und als deren Organ handeln: das ist der Lebenszustand, in welchem die Aufopferung aufhört ein Opfer zu sein und Genuß wird. Wenn das eigene Selbst völlig aufgeht in die Idee, so ist der Zwiespalt aufgehoben, der die Selbstaufopferung und Selbstverleugnung nöthig macht, so giebt es kein Selbst mehr, das zu verleugnen wäre, kein Pflichtgebot mehr, das die Selbstverleugnung fordert, kein Leid, keine Störung, keinen Schmerz mehr: das Leben ist lauter Lust und Liebe; es ist der höchste Genuß oder die Seligkeit. Dieses selige Leben, der freie Ausfluß unserer Urthätigkeit kann sich äußern in verschiedener Form, im künstlerischen Schaffen, im Ordnen und Bilden der menschlichen Gesellschaft, im wissenschaftlichen Denken, welches die Welt aus dem Gedanken wiedererzeugt, am höchsten und umfassendsten in der Religion, in dem „Hinströmen aller Thätigkeit und alles Lebens, mit Bewußtsein, in den Einen unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit. Wem dieses Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit und unerschütterlichen Gewißheit aufgeht und ihm zur Seele wird alles seines übrigen Wissens, Denkens und Sinnens, der ist eingegangen in den Besitz nie zu trübender Seligkeit." „Wer in diesem Glauben und in dieser Liebe sein Feld ackert, ist unendlich edler und seliger, als wer ohne diesen Glauben Berge versetzt**)."

---

*) Ebendaselbst. III Vorl. S. 45—48. Vgl. IV Vorl. S. 51.

**) Ebendaselbst. IV. Vorl. S. 55—63. Besond. S. 60. 61.

II.

Der wissenschaftliche Zustand des Zeitalters.

Der Grundbegriff des gegenwärtigen Zeitalters ist klar, er ist bestimmt durch die sittliche Lage der Epoche in dem Entwicklungsgange der Menschheit, er ist erleuchtet durch seinen Gegensatz; dieses sein Gegentheil, das vernunftgemäße Leben, ist zugleich das Ziel des folgenden Zeitalters. Aus dem Grundbegriff folgen die Grundzüge, die sich natürlich nur in den Individuen des Zeitalters deutlich und bestimmt ausprägen, welche die eigentlichen „Repräsentanten" desselben sind.

Nichts soll gelten, als was der Verstand jedes Individuums klärlich begreift. Wo diese Richtung nicht bloß als Instinct und dunkles Streben, sondern als bewußte Maxime und Maßstab, wonach alles beurtheilt wird, sich kund giebt, da hat das Zeitalter seinen eigentlichen Ausdruck, da ist es in seinem Element. Dieses zum Princip oder zur Maxime erhobene Begreifen, „der Begriff des Begriffs", ist der Grundzug des Zeitalters, der alle übrigen beherrscht. Nun ist die Form, in welcher der Begriff herrscht, die Wissenschaft; daher wird die Grundform des Zeitalters in seiner wissenschaftlichen Verfassung, in der eigenthümlichen Art derselben gesucht werden und die Charakteristik der ganzen Epoche deßhalb von hier ausgehen müssen.

Da nun die Gattungszwecke oder Ideen unter dem Gesichtspunkte des gemeinen Menschenverstandes als nichtig und chimärisch erscheinen, so herrschen die empirischen Erfahrungsbegriffe, und nur was durch diese begriffen wird, gilt in der Vorstellung dieses Zeitalters. Dadurch entsteht ein so leerer und platter Rationalismus, daß die Epoche selbst dagegen reagirt, ohne ihre Grundlage zu verlassen. Es wird nicht behauptet, daß es einen höheren Standpunkt des Begreifens gebe; so weit reicht das Vermögen des

Zeitalters nicht, vielmehr bleibt es in der Voraussetzung stehen, daß der gemeine Verstand leiste, was rationeller Weise geleistet werden kann. Aber durch die Leistung nicht befriedigt, richtet sich das Zeitalter gegen den Rationalismus selbst und flüchtet sich in das Unbegreifliche und Unverständliche. Es meint, die Wahrheit zu haben, wenn es die falsche Maxime umkehrt und das Irrationale an die Stelle des Rationalen, das Unbegreifliche an die des Begreiflichen setzt. Diese Reaction des Zeitalters gegen sich selbst, ist ebenfalls einer seiner Charakterzüge. Die Maxime und ihre Umkehrung sind zwei Principien von gleichem Werth und gleicher Grundlage*).

1. Das ideenlose Begreifen.

Wir nehmen die Maxime erst in ihrer positiven Form und entwickeln daraus zunächst die Geistesart des Zeitalters, die stehende Grundform seiner wissenschaftlichen Verfassung. Ihm fehlt mit den Ideen die wahre Quelle alles energischen, kräftigen, eindringenden und consequenten Denkens. Daher ist es kraftlos und schwach. Es kann sich nicht concentriren, sondern geht zerstreut von Object zu Object; es kann sich ebenso wenig in einen Gegenstand vertiefen und denselben durchdringen, sondern bleibt überall auf der Oberfläche; es ist unfähig zu einem folgerichtigen Gange der Gedanken, in welchem ein Begriff nothwendig den anderen erzeugt, sondern raisonnirt über dieselben Dinge heute so und morgen anders.

Ebenso zerstreut, oberflächlich, zusammenhangslos ist die Art seiner Mittheilung. Es hat die Kunst erfunden, die Wissenschaft ohne allen inneren Zusammenhang, in alphabetischer Folge zu lehren. Ohne inneren Zusammenhang giebt es

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 70—72.

keine Klarheit. Daher ist die Klarheit, welche dieses Zeitalter allein zu geben vermag, die unächte und ermüdende Deutlichkeit der Wiederholung. Je öfter etwas wiederholt wird, um so besser muß es nach der Meinung des Zeitalters gefaßt werden ohne alles weitere Nachdenken. Daher gelten ihm solche Schriften für classisch, die zu ihrem Verständniß kein Nachdenken fordern. Anders war es bei den Alten, deren wahrhaft classische Schriften, wie sie selbst tief durchdacht sind, nur denkend gefaßt werden können. Es ist daher kein Wunder, wenn dieses Zeitalter eine so große Abneigung empfindet gegen die classischen Studien des Alterthums, die ihm als unnütz erscheinen*).

2. Die Langeweile und der Witz des Zeitalters.

Eine solche Art des Denkens und Mittheilens muß eine Geistesleere erzeugen, die auch als solche empfunden wird. Das Zeitalter hat und fühlt diese Leere. Das Gefühl der Geistesleere ist die Langeweile. Das Zeitalter ist langweilig in dem doppelten Sinn, daß es Langeweile macht und selbst welche hat. Es langweilt sich und möchte dem abhelfen, indem es den Zustand der Leere durch den Witz, die Sandwüsten seines Ernstes durch einige Körnchen Scherz unterbricht. Das Bedürfniß nach Witz ist groß, aber die Kraft ist schwach. Wo sollte auch dieses Zeitalter die Kraft des wirklichen Witzes hernehmen? Es giebt keinen ideenlosen Witz, und das Zeitalter ist ideenlos. Es haßt die Ideen, darum ist seine Liebe zum Witz eine unglückliche Liebe. Der ächte Witz ist die Wahrheit (nicht als Glied einer methodischen Entwicklung, sondern) in unmittelbarer Anschaulichkeit, jedem sogleich einleuchtend. Wie die Wahrheit, hat auch der Witz eine positive und negative, eine directe und indirecte Form. Die ne-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 72—74.

gative Form der Wahrheit ist Verkehrtheit ihres Gegentheils. Wird die Verkehrtheit des Unwahren unmittelbar aufschaulich gemacht, so erscheint sie lächerlich. Das ist der negative Witz, die Quelle des Lächerlichen. Der positive Witz ist gleichsam „der Leiter des Lichts", er läßt die Wahrheit unmittelbar einleuchten; der negative ist „der rächende Blitzstrahl", er zeigt unmittelbar die Nichtigkeit des Unwahren, indem er die Thorheit mit einem Schlage erhellt und dadurch vernichtet.

Das Zeitalter sucht den Witz in der Form des Lächerlichen. Es möchte alles lächerlich machen, was nicht seiner Meinung ist. Dabei verfährt es ohne allen Witz. Jede andere Meinung ist verkehrt, mithin lächerlich, also muß man sie auslachen: davon ist das Zeitalter durchdrungen als von einer Maxime. Es lacht, nicht aus Witz, sondern weil es seine Maxime so mit sich bringt. Worüber es lacht, muß natürlich lächerlich, also verkehrt sein; so gilt ihm das Lächerliche zuletzt als Probirstein der Wahrheit. Um das Verkehrte anschaulich machen zu können, muß man nicht selbst verkehrt sein. Die Repräsentanten dieses Zeitalters sind zu verkehrt, um witzig sein zu können, sie verhalten sich zum Witz nicht als seine Erzeuger, sondern als sein Gegenstand; nicht sie haben den Witz, sondern der Witz hat sie; sie lachen „mit fremden Backen"*).

3. Druckenlassen und Lesen als Zeitmode.

Aus dem Spiele des gehalt- und zwecklosen Räsonnements macht dieses Zeitalter Ernst, es verwandelt sich in ein stehendes Heerlager formaler Wissenschaft, in welchem der Rang verschieden, die Bewaffnung überall gleich ist. Ueber alles Mögliche leicht und mit dem Scheine der Fertigkeit räsonniren zu kön-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 75—77.

nen, gilt ihm als Geist und Zweck des Geistes, als Zweck der Erziehung, selbst der Volkserziehung. Darum hat es in den Augen dieses Zeitalters einen so großen Werth, seine Meinung zu sagen, und es nimmt die Denkfreiheit so, daß jeder urtheilen kann über jedes, auch ohne etwas von der Sache zu verstehen. Wäre die Denkfreiheit durch das Denken bedingt, so wäre ja die Freiheit damit aufgehoben. Gehörig zu meinen, seine Meinung zu sagen, verschiedene Meinungen zu sammeln, ist darum recht eigentlich der Stolz und das Geschäft dieses Zeitalters. Wer dieses Geschäft am besten versteht und treibt, gilt ihm als Führer. Indessen es ist nicht genug, viel zu meinen, wenn jede dieser werthvollen Meinungen weggeweht wird mit dem Hauche der Luft; es ist nöthig, sie in dem Andenken der Zeit aufzubewahren und stehend zu machen, sie zu fixiren in stehendem Schwarz auf stehendem Weiß. Man muß daher seine Meinungen drucken und wieder drucken lassen: dadurch unterscheiden sich die geistigen Senatoren vom Volk, die Gelehrten vom Haufen; und das Heerlager der Repräsentanten theilt sich in die zwei Classen der Schriftsteller und Leser*).

Aber es ist nicht genug, Bücher drucken zu lassen; man muß auch Einrichtungen treffen, die es verhindern, daß man sie vergißt, und zugleich überflüssig machen, daß man sie liest. Sind die Bücher gedruckt, so werden sie compilirt und die Compilationen aufgespeichert in fortlaufenden Zeitschriften, Bibliotheken und sogenannten Gelehrtenzeitungen. Was einer gesagt hat, wird wieder gesagt, und da jeder doch eine eigene Meinung haben muß, so wiederholt der Compilator nicht bloß die Meinungen des anderen, sondern setzt seine eigene hinzu. Das nennt man „recensiren". Man braucht nur noch diese Recensionen zu lesen,

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 78—83.

um sich auf der Höhe der Zeit zu halten, und hat nun nicht weiter nöthig, die Bücher zu lesen*).

Im Uebrigen liest das Zeitalter, wie es schreibt; die Leser sind wie die Schriftsteller, sie consumiren, was diese produciren, und mit derselben Sinnesart. Das Zeitalter ist ebenso lesefelig, wie es schreib- und druckselig ist. Schon das bloße Druckenlassen hat in seinen Augen einen großen Werth, ebenso das bloße Lesen. Die Schriften gelten ihm nicht als Bildungsmittel, sondern als Lesefutter. Man liest, nicht um zu lernen, zu denken, sich geistig befruchten zu lassen, sondern um zu lesen; es wird fortgelesen ohne Anhalt, alles mögliche durch einander, in der Absicht den Geist zu zerstreuen, von der Anstrengung des eigenen Denkens zu entbinden und in eine Art angenehmen Schlummer zu wiegen. Diese Absicht wird auch glücklich erreicht. Ein solches Lesen, wie es als Mode des Zeitalters herrscht, wirkt nicht bildend, sondern betäubend, dem Tabakrauchen vergleichbar. Wer es dazu gebracht hat, völlig zwecklos zu lesen und gar nichts dabei zu denken, ist „der reine Leser", der sich zur Literatur verhält, wie der Türke zum Opium. Die Geistesschwächung ist das unausbleibliche Resultat. Die Gewohnheit des gedankenlosen Lesens erzeugt die Unfähigkeit, den Geist anzuspannen und einen strengen Ideenzusammenhang zu fassen, am wenigsten in mündlicher Mittheilung. Um den Geist zu stärken, wird es daher nöthig sein, die mündliche Mittheilung wieder zu erneuern und die Alleinherrschaft der schriftlichen durch die Wirksamkeit des unmittelbar lebendigen Worts zu beschränken**).

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 83—89. So oft Fichte konnte, hat er das Recensentenhandwerk in seiner Nichtigkeit entblößt und mit gerechter Verachtung behandelt. Man vergl. die Schrift über Nikolai. S. ob. S. 815, die Vorlesung über das Wesen des Gelehrten. X. S. ob. S. 769.

**) Grundz. des gegenw. Zeitalt. VI Vorl. S. 87—90.

4. Ursachen und Abhülfe des Uebels.

Man sage nicht, daß dieser Cultus des Buchstabens, diese Werthachtung des Schreibens und Lesens keineswegs ein besonderer Zug des gegenwärtigen Zeitalters und überhaupt keine verächtliche Sache sei. Weder ist es gut, daß es so ist, noch ist es immer so gewesen. Es ist mit der Zeit so geworden und hat in der Gegenwart den Culminationspunkt erreicht. In den classischen Zeiten des Alterthums wurde weniger geschrieben, und die schriftliche Rede galt als Abbild der mündlichen. Mit dem Christenthum erst erwachte das Interesse der allgemeinen Bildung; mit der paulinischen Fassung des Christenthums wurde der Grund gelegt zu einer dialektischen, disputatorischen Behandlung des Glaubens, zu theologischen Begriffsauseinandersetzungen und dogmatischen Streitigkeiten, für welche die Schrift ein unentbehrliches Mittel war; die Kirche zwar zügelte und beherrschte im Interesse der Glaubenseinheit den Gebrauch und die Geltung der Schrift (Bibel), aber die Kirchenreformation löste die Fessel und erhob das geschriebene Wort zu einem unfehlbaren Ansehen und das geschriebene Buch zum Entscheidungsgrunde aller Wahrheit. Hatte die Schrift bis dahin als Religionsmittel gegolten, so galt sie jetzt als Religionsgrund; in Folge des Protestantismus und der Bibelübersetzung in die Volkssprachen wurde das Bibellesen zu einer Art Cultus, zur Religionsübung, zum Mittel der Seligkeit, Lesenkönnen zur Bedingung des Glaubens. Und so ist erst durch die Reformation der Buchstabe und mit ihm das Lesen und Schreiben zu einem Ansehen gekommen, daß nicht bloß alle menschliche Geistesbildung, sondern sogar das menschliche Heil selbst davon abhängig erscheint. Wurde die Bibel von jedermann gelesen, so mußte sie bald auch für jedermann erklärt werden; die sogenannte natürliche Bibelerklärung der Deisten, welche die locke'sche Philo-

sophie („das schlechteste System", wie Fichte es nennt) zur Richtschnur nahmen, machte sich Bahn, und das Räsonnement, das Meinen, Schreiben, Druckenlassen u. s. f. hatte kein Ende. Immer breiter, flacher und seichter wurde das Schriftthum, und zuletzt kam, wie es nicht anders sein konnte, jene Geistessündfluth, die das gegenwärtige Zeitalter überschwemmt hat.

Die Uebel liegen am Tage. Was die Wissenschaft durch Verflachung und Aushöhlung bis zur leeren Form verschuldet hat, kann nur die Wissenschaft heilen, indem sie sich vertieft, aus ihrer wahren Quelle erneut und mit ihrem ächten Inhalte erfüllt. Diese Reform der Wissenschaft ist die Aufgabe und das Ziel des folgenden Zeitalters. Erst auf der Grundlage der Vernunftwissenschaft wird es im Reiche des Wissens einen geordneten und sicheren Fortschritt geben, wird die Literatur wie die Lectüre nicht mehr zerstreuend, sondern bildend wirken; erst dann wird man auch im Stande sein, Literaturzeitungen richtig zu schreiben und so einzurichten, daß sie den wissenschaftlichen Zustand des jedesmaligen Zeitpunktes einleuchtend darstellen und wirkliche Jahrbücher sind des wissenschaftlichen und künstlerischen Geistes der Zeit*).

5. Das Gegentheil des platten Rationalismus.

Schwärmerei und Naturphilosophie.

Unmöglich kann das Zeitalter in den flachen Rationalismus seiner Begriffe mit voller Befriedigung aufgehen. In dem Gefühl seiner Leere liegt schon die Nichtbefriedigung und der Antrieb zu einer Reaction gegen sich selbst, die dem herrschenden Zuge, der nichts als das Begreifliche anerkennen will, dadurch die Spitze zu bieten sucht, daß sie das Unbegreifliche zur Geltung

*) Ebendaselbst. VII Vorl. S. 96—111.

bringt. Das ist keine Erhebung über das Niveau des Zeitalters, sondern einfach dessen Kehrseite, eine Geistesrichtung, die aus der Wurzel des Zeitalters, aus dem Gefühl seiner Leere, aus seiner Sucht nach Neuem hervorgeht: das ebenbürtige Gegentheil seines Rationalismus; beide sind Zwillingsgeburten aus demselben Schooße. Es ist nicht Aberglaube, auch nicht ein religiöses oder theologisches Bedürfniß, das hier dem Unbegreiflichen das Wort redet, sondern es ist der Verstand des Zeitalters selbst, der die herrschende Maxime umkehrt und das Irrationale zur philosophischen Maxime, zum Princip des Räsonnements macht. Das Irrationale ist hier ein Erdachtes, ein Gedanke, der über die gewöhnliche Erfahrung hinaus= aber nicht bis zur Klarheit der Idee fortgeht, also unklar ist und bleibt. Dieser Flug über die Erfahrung hinaus in's Unklare ist der Charakter der Schwärmerei. Wenn das Denken sich von der gemeinen Begierde frei macht und aus eigener Kraft thätig ist, so kann es aus zwei verschiedenen Gegenden der menschlichen Natur hervorgehen: entweder aus der sinnlichen Individualität oder aus der Gattung; im letzteren Falle ist es das vernunftgemäße Denken, welches sich praktisch und theoretisch bethätigt; seine theoretische Form ist die Vernunftwissenschaft oder die ächte Speculation. Die Schwärmerei entspringt aus der sinnlichen Individualität, sie ist ihrer Natur nach nicht praktisch, sondern bloß theoretisch, sie will speculativ sein, sie ist unächte Speculation, die sich zur ächten verhält, wie die Carricatur zum Ideal. Der Grund und Boden der sinnlichen Individualität ist die Natur; an diesem haftet jene unächte Speculation und nimmt daher nothwendig die Richtung auf die sinnliche Natur; so wird die speculative Schwärmerei eine Art Naturphilosophie und kann in keine andere Form eingehen. Unfähig, ihre unklaren Gedanken zu begründen,

giebt sie keine Beweise, sondern verweist statt der Gründe jeden an das Vermögen, womit sie schwärmt, und nennt dieses Vermögen „intellectuelle Anschauung.“ Sie ist nicht Philosophie, sie ist ebensowenig Naturwissenschaft. Diese gründet sich auf Beobachtung und Experiment, jene dagegen setzt an die Stelle des naturkundigen Experiments den naturunkundigen Einfall und phantasirt die Natur, statt sie zu studiren. Bloße Einfälle können ebensowenig in das Innere der Natur eindringen, als der bloße Wille und die Beschwörungsformeln im Stande sind, einen Zwang auf die äußere Wirksamkeit der Naturkräfte auszuüben. Beides ist Zauberei. Diese aus Schwärmerei und unächter Speculation gemachte Naturphilosophie möchte theoretisch zaubern; sie möchte durch Einfälle und Phantasie Naturerkenntniß hervorbringen. Sie kann es nicht; das Zeitalter ist in seiner Schwärmerei ebenso ohnmächtig als in seinem Aufklärungsdünkel*).

---

*) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 111—128. Die ganze Vorlesung zielt, ohne den Namen zu nennen, auf Schelling und dessen Naturphilosophie. Während diese über die Wissenschaftslehre hinausgegangen sein will, läßt Fichte die Naturphilosophie als einen nothwendigen Zug in dem wissenschaftlichen Zustande des schon verfallenden Zeitalters erscheinen, welches überwunden wird durch die Epoche der Wissenschaftslehre. Er behandelt die Naturphilosophie, welche den Fortschritt für sich in Anspruch nimmt, als einen zurückgebliebenen und rückwärts schreitenden Standpunkt. Vgl. damit Vorl. über das Wesen des Gelehrten. II. (S. W. III Abth. I Bd. S. 363 flgd.): „Lassen Sie sich darum ja nicht blenden oder irre machen durch eine Philosophie, die sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten zu machen und zu vergöttern strebt. Jene Philosophie ist, weit entfernt, ein Vorschritt zur Wahrheit zu sein, lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthume.“ S. oben III Buch. Cap. XVI. Nr. I. 4. S. 766.

Fünftes Capitel.

Fortsetzung. Der gesellschaftliche und religiöse Zustand des Zeitalters.

Die gesellschaftlichen Zustände eines Zeitalters sind bedingt durch die staatlichen, diese letzteren sind in ihrer Form und Ordnung bestimmt durch den Staatszweck, den sie verwirklichen, und der Staatszweck selbst ist in seinen verschiedenen Fassungen abhängig von der Einsicht und der Entwicklungsstufe des gesammten Zeitbewußtseins. Wir haben in dem wissenschaftlichen Zustande der Gegenwart das herrschende Zeitbewußtsein kennen gelernt und jetzt von hier aus die Grundzüge der vorhandenen Gesellschaftszustände, den Charakter des gegenwärtigen Staatslebens zu schildern.

Was der Staat in den Culturländern der Gegenwart ist, das ist er geschichtlich geworden; der Charakter des heutigen Staates bildet eine bestimmte Stufe in der menschlichen Staatsentwicklung überhaupt. Um diesen Charakter zu erkennen, müssen wir aus dem Grundbegriffe des Staates seine Formen und seine Entwicklungsstufen ableiten, und da der Staat als solcher ein Product der Menschengeschichte ist, so können wir seinen Ursprung nur aus dem Begriffe der Geschichte richtig beurtheilen. Daher ist der Begriff der Geschichte die erste und der Begriff des

Staates die zweite zu lösende Vorfrage, um den gesellschaftlichen Zustand des gegenwärtigen Zeitalters philosophisch zu fassen.

I.
Begriff der Geschichte.

1. Gott und die Entwicklung der Menschheit.

Alle Geschichte ist Entwicklung des Bewußtseins oder des Wissens, eine fortschreitende Zeitreihe, deren Erfüllung die fortschreitende Erkenntniß ausmacht. Wäre die Einsicht von vornherein absolut, so bedürfte sie keiner Entwicklung; würde sie je absolut, so bedürfte sie keines Fortschritts und keiner Entwicklung weiter; in dem ersten Falle könnte die Entwicklung gar nicht anfangen, im zweiten müßte sie irgendwo enden, in beiden wäre sie und mit ihr die Geschichte selbst aufgehoben. Der Begriff der Geschichte fordert daher eine ewige Aufgabe des Bewußtseins, einen Gegenstand der Erkenntniß, der nie aufhört ein solcher zu sein, der stets den Charakter des Gesetzten und Gegebenen behält, darum im Wege fortwährender Erfahrung erkannt sein will, dem gegenüber das erkennende Bewußtsein empirisch ist und bleibt und darum nothwendig sich spaltet in die Mannigfaltigkeit der Individuen und Personen. Jene ewige Aufgabe aber würde keinen Sinn haben, wenn ihre Lösung unmöglich wäre; vielmehr ist ihre Lösung absolut nothwendig; sie besteht im Wissen, in *dem* Wissen, welches keiner Entwicklung bedarf, alles Entstehen und Vergehen und damit alle Veränderung von sich ausschließt: in dem absoluten Wissen, welches gleich ist dem ewigen, wandellosen, schlechthin nothwendigen *Sein*. Dieses Sein ist *Gott*. Gottes Sein und Wissen sind identisch, alles Andere ist Entwicklung des Wissens, Abbild Gottes, ewige Entwicklung, zu der zwei Bedingungen nöthig sind: 1) ein Erkenntnißobject,

welches nie aufhört, als gegebenes zu erscheinen (stehendes Object zu sein), d. i. die Welt als *Natur*, und 2) ein Erkenntnißsubject, welches nie aufhört sich als empirisches Bewußtsein zu verhalten, d. i. die *Menschheit* in der Mannigfaltigkeit der Individuen und Personen. „So gewiß daher Wissen ist, — und dieses ist, so gewiß Gott ist, denn es ist selber sein Dasein; — so gewiß ist eine Menschheit, und zwar als ein *Menschengeschlecht von Mehreren**)."

Das Leben der Menschheit ist Entwicklung; Inhalt und Aufgabe dieser Entwicklung ist die Menschheit als Gattung, die Selbstverwirklichung der Vernunft, deren Ziel darin besteht, daß sich das gesammte menschliche Leben mit Freiheit zu einem Ausdrucke der Vernunft gestaltet. Diese Entwicklung ist die *Geschichte* des Menschengeschlechts. Dieser Begriff erleuchtet mit dem Ziele der Geschichte zugleich deren Ursprung.

2. Ursprung der Geschichte.

Normalvolk und Wilde.

Was aus einem nothwendigen Begriffe folgt, ist selbst nothwendig. Den Charakter einer solchen Nothwendigkeit haben einzelne Begebenheiten in der Besonderheit ihrer Umstände nie; sie können daher auch nie a priori deducirt, sondern nur, so weit sie erweislich sind, von der Erfahrung ausgemacht werden. Was den Ursprung der Geschichte betrifft, so giebt es hier keine erweislichen Facta. Was darüber in der Form von Begebenheiten erzählt wird, ist erdichtet oder mythisch. Wollte die Philosophie die allgemeinen Bedingungen der Geschichte überhaupt als eine Reihe einzelner Begebenheiten deduciren, so würde sie eine Ur-

*) Grundzüge des gegenw. Zeitalt. IX Vorl. S. W. III Abth. II Bd. S. 128 — 133.

geschichte erdichten und auf einen ähnlichen Irrweg gerathen, als jene Naturphilosophie, von der vorher die Rede war. Die Frage geht auf die Möglichkeit der Geschichte als solcher, abgesehen von der besonderen Art und Weise, wie sich die zur Geschichte nothwendigen Bedingungen in einzelnen Begebenheiten verwirklicht haben *).

Nun ist klar, daß unmöglich im Anfange der Entwicklung schon sein konnte, was erst als Ziel erreicht werden soll: die Herrschaft der Vernunft in der Form der Freiheit. Es ist ebenso klar, daß aus der Vernunftlosigkeit niemals die Vernunft hervorgehen kann. Daher sind wir genöthigt, in der Menschheit irgendwo einen Urstand anzunehmen, in welchem die Vernunft herrschte nicht als Freiheit, sondern als Instinct oder Naturgesetz, nicht als Product der Arbeit und Wissenschaft, sondern gleichsam als paradiesischer Zustand eines glücklich begabten, in allen Lebensäußerungen vernunftgemäßen, im Urbesitz und Genuß der Cultur befindlichen „Normalvolks".

Aber die Ausbildung der Vernunft ist Zweck der menschlichen Entwicklung. Wäre die ganze Menschheit von vornherein schon im Zustande der Vernunftcultur, so wäre der Zweck der Entwicklung und damit diese selbst aufgehoben. Unmöglich kann daher das Normalvolk die ganze Menschheit umfassen. Vielmehr sind wir genöthigt, dem Normalvolke die übrige Menschheit entgegenzusetzen in einem Urstande, der nicht das Vermögen der Vernunft, aber deren Bildung eben so vollkommen entbehrt, als das Normalvolk sie hat: der Zustand wilder über den Erdboden zerstreuter Völker.

Nun kann Geschichte erst da beginnen, wo der vorhandene Lebenszustand in seiner Gleichförmigkeit unterbrochen wird und

*) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 135 u. 136.

etwas Neues eintritt. Der isolirte Zustand des Normalvolkes ist und bleibt in seiner Art ebenso gleichförmig, als der isolirte Zustand der Wildheit: beide Urstände der Menschheit sind geschichtslos und darum vorgeschichtlich. Die Geschichte selbst kann erst anfangen, wenn jene beiden Urformen der Menschheit sich berühren und mischen, wenn das Normalvolk sich zerstreut über die Sitze der Uncultur, und der Conflict beginnt zwischen Cultur und Wildheit. Mit diesem Conflict entsteht die Geschichte, der Proceß der Entwicklung, die allmälige Cultivirung der Menschheit; erst jetzt entstehen gesellige und staatliche Ordnungen, deren Aufgabe es ist, den Begriff des vernunftgemäßen oder absoluten Staates zu verwirklichen *).

3. Geschichte und Erziehung.

Die Annahmen eines Normalvolks (absolute Cultur), wilder Völker (absolute Uncultur) und der Mischung beider, welche nach Fichte der Begriff der Geschichte zu deren Entstehung fordert, lassen sich leicht aus einem in der Wissenschaftslehre einheimischen Gesichtspunkte erklären. Schon die Rechtslehre hatte gezeigt, daß die menschliche Freiheit, um sich in Thätigkeit zu setzen, der Aufforderung von außen bedürfe. Geschichte ist Entwicklung zur Freiheit. Eine solche Entwicklung ist Erziehung. Zur Erziehung sind zwei Bedingungen nöthig: Erziehende und Zuerziehende, Erzieher und Zöglinge. Soll die Geschichte eine Erziehung des Menschengeschlechts sein, so sind in der Menschheit selbst zwei vorgeschichtliche Urzustände nothwendig: ein erziehender oder zur Erziehung fähiger Stand im Besitze der Bildung und ein erziehungsbedürftiger ohne alle Bildung; jener ist das Normalvolk, dieser sind die wilden Völker.

*) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 133 — 135.

II.

Begriff des Staates.

1. Der Staat als Repräsentant der Gattung.

Soll in der Entwicklung oder Geschichte des Menschengeschlechts der Gattungszweck der Menschheit verwirklicht werden, so müssen alle individuellen Kräfte diesem Zwecke dienen und auf denselben gerichtet sein; es muß eine Anstalt geben, welche die Individuen nöthigt, mit allen ihren Kräften diese Richtung zu nehmen, auch ohne daß in ihrer Einsicht und in ihrem Willen der Zweck selbst gegenwärtig ist. Sie müssen dem Zwecke dienen, um ihn zu wollen, um ihn erkennen und selbstthätig ergreifen zu lernen. Diese Anstalt ist der Staat. Daraus erhellt sein Begriff. Er vereinigt die Individuen unter einem gemeinschaftlichen Zweck und macht sie dadurch zu einem geschlossenen Ganzen, zu wirklichen Repräsentanten der Gattung. Im Staatszweck, als dem gemeinschaftlichen die Einzelnen beherrschenden Zwecke, ist der Form nach der Gattungszweck gegenwärtig. Der Staat ist der wirkliche Ausdruck der Gattung. Eben deßhalb müssen sich die Einzelnen zum Staatszwecke verhalten, wie sie sich zum Gattungszwecke verhalten sollen. Sie sollen nichts sein als Organe, dienende Werkzeuge der Gattung. Darum liegt es im Begriffe des Staats, daß er alle Individuen auf gleiche Weise für seinen Zweck in Anspruch nimmt, alle Kräfte jedes einzelnen Individuums: d. h. er nimmt alle ganz in denselben Anspruch, er fordert im Dienste des Ganzen die Anstrengung aller Kräfte ohne Ausnahme. Wozu diente auch irgend eine Kraft im Staate, wenn sie dem Staate nicht diente? Der Zweck des isolirten Individuums ist Genuß, der Zweck der Gattung ist Cultur. Was dem Staatszwecke nicht dient, dient nicht zum Cultur-

zwecke, zur Bildung des Ganzen, auch nicht zur individuellen Selbstbildung, sondern wuchert aus in Barbarei*).

2. Entwicklungsformen des vernunftgemäßen Staats.

Stufen der Freiheit.

Die Form alles staatlichen Lebens besteht demnach in der Unterordnung oder Unterwerfung der Einzelnen unter das Ganze, unter den Staatszweck, unter alle. Diese Form hat zwei Fälle: entweder sind alle unterworfen oder nicht. Der zweite Fall näher bestimmt: einige sind nicht unterworfen, einige herrschen, die anderen werden beherrscht. Der erste Fall hat eine zweifache Möglichkeit: alle sind allen unterworfen entweder auf gleiche oder nicht auf gleiche Weise. Nicht auf gleiche Weise: so ist die Unterwerfung aller unter alle nur negativ, jeder hat seine ihm eigene Rechtssphäre, die der andere nicht stören darf; diese Rechtssphären selbst sind an Umfang und Macht sehr verschieden, jeder ist berechtigt, jeder ist Unterthan, nur der eine mehr, der andere weniger. Hier ist Gleichheit des Rechts, aber nicht Gleichheit der Rechte. Diese existirt erst da, wo alle allen unterworfen sind auf gleiche Weise.

So haben wir drei Hauptformen der staatlichen Ordnung: 1) die Unterwerfung ist nicht allgemein, 2) die Unterwerfung ist allgemein, aber ungleich, 3) die Unterwerfung ist allgemein und gleich. Nach dem Grade der Rechtsgleichheit geschätzt, ist die erste Form die niedrigste, die dritte die höchste Stufe in der Entwicklung des vernunftgemäßen Staats. So sind mit dem Begriffe des Staats die möglichen Formen und mit diesen die Entwicklungsstufen desselben gegeben**).

---

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 143—148.

**) Ebendaselbst. X Vorl. S. 148—152.

Der Grad der Rechtsgleichheit bedingt den Grad der bürgerlichen Freiheit. Man kann persönliche Freiheit haben ohne bürgerliche; die bürgerliche ist die rechtlich (durch Verfassung) gesicherte, die auf der niedrigsten Stufe der Staatsordnung gar nicht, auf der mittleren in ungleichem Maße, auf der höchsten in vollem Maße existirt.

Von der bürgerlichen Freiheit ist die politische zu unterscheiden. Die bürgerliche Freiheit liegt in der ausnahmslosen Unterordnung aller unter den Staatszweck, die politische Freiheit besteht in der Bestimmung des Staatszwecks nach eigenem Ermessen. Den Zweck bestimmen heißt den Staat machen oder regieren. Nur die Regierenden sind politisch frei. Es ist nöthig, daß alle Staatsglieder Bürger (d. h. dem Staatszweck auf gleiche Weise unterworfen) sind; es ist nicht nöthig, daß alle Regenten sind; der leitende Wille kann bei allen, bei einigen, bei Einem sein. Danach unterscheiden sich die Regierungsverfassungen oder Verwaltungsweisen des Staats; ihre Verschiedenheit thut der bürgerlichen Gleichheit keinen Eintrag*).

Vergleichen wir mit diesen drei Hauptformen der Staatsentwicklung und des menschlichen Rechtsbewußtseins die Verfassung des gegenwärtigen Staats in seinem höchsten Culturstande, so läßt sich voraussagen, daß er nach der dritten Stufe strebt und sich auf der zweiten befindet. Er steht auf dem Uebergange zur Verwirklichung des absoluten Staats, schon mit dem anbrechenden Bewußtsein dieser Aufgabe**). Um die politischen Grundzüge der Gegenwart in ihrem Zustande und ihrem Streben genauer zu erkennen, müssen wir sehen, auf welchem geschichtlichen Wege sich der Charakter dieses Staats ausgebildet hat.

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 152—156.

**) Ebendaselbst. X Vorl. S. 152.

3. Geschichtliche Entwicklung des Staats.

Je weiter die Entwicklung des Staats fortschreitet, um so inniger durchdringen sich Staatszweck und Gattungszweck der Menschheit in derselben Aufgabe, um so deutlicher und bestimmter entfaltet sich auch das Bewußtsein der Uebereinstimmung beider. Es wird daher in den Anfängen der Entwicklung weder der Staatszweck den Gattungszweck (obwohl derselbe stets in ihm gegenwärtig ist) vollkommen ausdrücken, noch auch das klare Bewußtsein vorhanden sein, daß es sich im Staat um die Verwirklichung und Herrschaft der menschlichen Gattungszwecke handle. Und da der Staatszweck in Wahrheit der Gattungszweck ist, so wird sich der Staat in der Menschheit ausbilden zunächst ohne deutliches Bewußtsein seines wahren Zwecks; er wird nach dem Naturgesetze des Daseins zunächst nur auf seine Selbsterhaltung bedacht sein, und indem er alles thut, um seinen Bestand nach außen und innen zu sichern, wird er nach dem Naturgesetze der menschlichen Entwicklung zugleich die Zwecke der Gattung befördern. Der Gattungszweck ist durch das Naturgesetz an den Staatszweck gebunden und entwickelt sich daher nothwendig und absichtslos mit diesem. So liegt es im Interesse des Staates und seiner Selbsterhaltung, durch Vereinigung, Zusammenwirkung, Ausbildung der menschlichen Kräfte die Herrschaft über die Natur zu gewinnen, die mechanischen Künste nach allen Richtungen zu vervollkommnen und zu veredeln bis zum Aufblühen der ästhetischen Kunst, die Cultur zu erhöhen, die wilden Völker zu cultiviren: das alles thut er in seinem Interesse, bloß auf die eigenen Zwecke bedacht, und befördert dadurch zugleich die Gattungszwecke der Menschheit, ohne sich derselben als seiner Aufgabe bewußt zu sein*).

*) Ebendaselbst. XI Vorl. S. 156—170.

a. Die asiatischen Weltreiche.

Das allererste Ziel des Staats ist die Cultivirung der Wilden, die Herrschaft des Culturvolks (einer Masse des Normalvolks) über die ungebildeten Völker, die es sich unterwirft, die Errichtung eines Völker- oder Weltreichs unter der erziehenden Herrschaft eines Culturvolks, die Ausbildung einer Staatsform, die ihrer ganzen Anlage nach keine andere Verfassung haben kann als die einseitige Unterwerfung, die Ausschließung aller Rechtsgleichheit, aller bürgerlichen Freiheit: es ist die Form der Despotie, wie sie sich in den asiatischen Weltreichen geschichtlich darstellt *).

b. Die griechischen Staaten.

Von hier aus entwickelt sich geschichtlich eine zweite höhere Staatsform. Es ist nicht mehr ein Volk, welches Völker unterwirft, cultivirt, beherrscht und auf diese Weise große Reiche gründet, sondern es sind einzelne Abkömmlinge des Culturvolks, welche auswandern, Colonien bilden, die eingeborenen Wilden cultiviren, Herrscher kleiner Staaten und auf diese Weise Gründer mehrerer kleiner Königreiche werden. In dem geschlossenen Umfange solcher kleiner politischer Gemeinschaften kann unmöglich die einseitige (despotische) Herrschaft auf die Dauer bestehen, hier muß sich die Individualität und Einzelselbständigkeit zur Geltung bringen, der Rechtssinn entwickeln, der Rechtsstaat und mit ihm die republikanische Staatsform entstehen und damit die bürgerliche Freiheit in der Gleichheit des Rechts (jeder ist berechtigt), noch nicht in der Gleichheit der Rechte (nicht alle sind gleichberechtigt oder gleich vermögend). Die Gemeinschaft der Abstammung und der Interessen vereinigt die Staaten in der Form eines Bundes, und es entsteht eine föderative Völkerrepublik. So entwickelt

*) Ebendaselbst. XII Vorl. S. 171—176.

sich die zweite Staatsform, der Staat der relativen Rechtsgleichheit, geschichtlich in den griechischen Völkern*).

c. Das römische Weltreich.

Es ist die Aufgabe des Rechtsstaats, welcher zugleich der höchst entwickelte Culturstaat ist, ein Weltreich zu werden, das die Völker des geschichtlichen Alterthums in sich vereinigt. Diese Aufgabe löst der römische Staat, in seiner Voraussetzung durch griechisch-italische Colonien, in seiner Entstehung durch die Mischung zweier Volkselemente bedingt, von denen das eine als das höher cultivirte und einseitig herrschende dem anderen gegenübersteht als dem rohen und einseitig unterworfenen. Aus diesen Bedingungen entwickelt sich eine aristokratische Staatsverfassung zuerst in der Form des Königthums, dann in der der Republik; aus dem fortdauernden inneren Conflicte der beiden Volksstände, dem Rechtsstreite der Patricier und Plebejer, gestaltet sich in allmäliger Ausbildung der römische Rechtsstaat, der nach außen in fortwährendem kriegerischem Wachsthume begriffen, sich zu einem Culturreiche ausdehnt, das die Völker der Welt in sich vereinigt.

Dieser Staat repräsentirt die Menschheit, noch in der Form relativer Rechtsgleichheit, noch nicht in der Anerkennung, daß die Menschen als solche gleich sind: ihm fehlt die Einsicht in den wahren Grund der absoluten menschlichen Gleichheit, die Einsicht, daß die Menschheit in ihrem Grunde ein Wesen ist göttlichen Ursprungs und göttlicher Bestimmung, selbst eine Erscheinung und Offenbarung göttlichen Lebens. Diese Einsicht ist religiös, unter allen religiösen Vorstellungen die einzige, die fähig und berufen ist, Weltreligion zu werden und die Menschheit auf die höchste Stufe auch ihrer staatlichen Bildung zu er-

*) Ebendaselbst. XII Vorl. S. 176—178.

heben. Das römische Weltreich kann diese Weltreligion aus seinen eigenen Culturbedingungen nicht erzeugen; es empfängt sie von Asien in der Form des Christenthums *).

d. Das christliche Weltprincip.

Mit dem Christenthume tritt ein neues Princip in die Weltgeschichte, eine neue Zeit, die noch bei weitem nicht geschlossen ist. Es handelt sich um die Verwirklichung dieses Princips und zunächst um die Art seiner Fassung. Man muß die absolute Verwirklichung von der relativen, die absolute Fassung von der beschränkten wohl unterscheiden; die erste ergreift das Christenthum in seiner ewigen Wahrheit, die zweite nimmt es vom Standpunkte der Zeitvorstellungen und Zeitverhältnisse, unter denen es auftritt, und vermischt darum die christliche Idee mit Elementen jüdischer und heidnischer Art, die nicht zu seinem wahren Wesen gehören.

Die Menschheit als ein einiges Wesen, als ein einiges Leben göttlicher Abkunft und Bestimmung, dieses eine Leben als Erscheinung und Ausdruck des göttlichen Lebens selbst, diese wirkliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist der Kern und Mittelpunkt des wahrhaft christlichen Glaubens, das neue und ewige Princip dieser Religion. Damit ist die Zweiheit, der Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, die relative Selbständigkeit beider Seiten aufgehoben. Nur unter Voraussetzung einer solchen Zweiheit kann von einem Verhältniß, von einem Bunde, von einem neuen Bunde zwischen Gott und Menschheit geredet werden. Das ist die beschränkte, noch unfreie, von dem Geiste des Judenthums innerlich noch nicht völlig abgelöste Auffassung des Christenthums. In der absoluten Fassung gilt es als die enthüllte, offenbargewordene Einheit des Göttlichen und Mensch-

*) Ebendaselbst. XII Vorl. S. 178—185.

lichen, in der beschränkten gilt es nur als ein neuer Bund beider, die darum in Wahrheit nicht eines sind, sondern zwei. Die Unterscheidung dieser beiden Auffassungen des christlichen Glaubens ist für Fichte's Religionslehre und deren Verhältniß zum Christenthume durchaus maßgebend. Fichte selbst weiß sich im völligen Einverständniß mit der ersten und im Gegensatz zu der zweiten. Er hatte beide schon früher unterschieden als „johanneische" und „paulinische", welche letztere ihm deßhalb als eine Mischung jüdischer und christlicher Vorstellungsweisen galt*).

e. Das christliche Mittelalter.

Gilt das Christenthum als (neuer) Bund zwischen Gott und Menschheit, so erscheint die letztere als das mit Gott zu verknüpfende oder zu versöhnende Glied. Diese Versöhnung besteht in der Entsündigung. Diese Entsündigung geschieht durch Gnadenmittel oder Sacramente, deren Verwalter dem christlichen Volke gegenüberstehen als die Priester, welche das Heil vermitteln. So wird die christliche Religion ein mystischer Entsündigungs- und Sacramentsglaube, der sich ausprägt in der Priesterherrschaft, in der hierarchisch gegliederten Kirche, die das schon verfallende römische Weltreich nicht mehr retten und innerlich aufrichten, sondern, selbst von den abgelebten religiösen Formen mitergriffen, den Untergang desselben nur beschleunigen kann.

Die lebendige Fortbildung des Christenthums bedarf neuer geistesfrischer Völker, welche die Kirche bekehrt, die sich aber bei der Einfachheit ihrer ursprünglichen Religion, ihrer Sitten und Rechtszustände, bei ihrer natürlichen Rechts- und Freiheitsliebe, die sich auf die Geltung der Person gründet, keineswegs blind unterwerfen und ihre Selbständigkeit nehmen lassen. Dieß gilt

*) Ebendaselbst. XIII Vorl. S. 185 — 191. Vgl. VII Vorl. S. 97—100.

insbesondere von den germanischen Völkern. Es entsteht kein Weltreich, wie die asiatischen oder das römische war, sondern eine Reihe neuer, christlicher Staaten, die nach gegenseitiger Unabhängigkeit streben und nur den religiösen Vereinigungspunkt des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Anerkennung der Kirche als ihrer geistlichen Centralmacht haben. So wird in diesem neuen christlich-germanischen Staatensysteme die Kirche selbst eine politisch-geistliche Centralgewalt, welche die völkerrechtlichen Verhältnisse überwacht, beaufsichtigt und die Selbständigkeit der Staaten, die ihrem eigenen Machtinteresse dient, bevormundet. Unter dieser Bevormundung vereinigt der gemeinsame Glaube die christlichen Völker des Abendlandes nach außen in dem gemeinsamen Kampfe gegen den Muhamedanismus. Das Mittelalter findet in den Kreuzzügen seinen heroischen Ausdruck, in dieser „ewig denkwürdigen Kraftäußerung eines christlichen Ganzen als christlichen Ganzen"*).

f. Der Untergang des Feudalstaats und die Reformation.

Der politische Kampf um die Selbständigkeit besteht nicht bloß zwischen den christlichen Völkern und Staaten, sondern auch im Innern der Staaten selbst zwischen den Elementen, die ihren Bestand ausmachen, zwischen den Lehnsherren und Vasallen, auf deren Verhältniß der mittelalterliche Feudalstaat beruht. Der Kampf beider endet auf doppelte Weise: entweder mit dem Siege des Herrschers, der die nach Unabhängigkeit ringenden Vasallen unterwirft, wie in Frankreich, oder mit dem Siege der Vasallen, die sich frei machen und selbständige Herrscher werden, wie in Deutschland. Die Kirche im Interesse ihrer eigenen politisch-geistlichen Centralmacht sucht nach außen die gegenseitige Unabhängigkeit der Staaten, nach innen den Kampf der Lehnsherren

*) Ebendaselbst. XIII Vorl. S. 191—198.

und Vasallen zu erhalten. Das Ende dieses Kampfes hat in seinen Folgen nothwendig einen vernichtenden Einfluß auf die Stellung und politische Gewalt der kirchlichen Centralmacht. Gegen ihre geistliche Gewalt und Glaubensbevormundung erhebt sich aus der Tiefe des germanischen Geistes der Kampf um die religiöse Selbständigkeit. Das Ende des Feudalstaates und die Anfänge der Reformation greifen in einander, und das politische Macht- und Unabhängigkeitsinteresse auf Seiten des Staats geht Hand in Hand mit dem religiösen Freiheitsbedürfniß der Reformation. Die Kirche hört auf eine politische Centralmacht zu sein und wird selbst da, wo die Reformation nicht zur Geltung kommt, eine bloß dogmatische und disciplinarische Kirchengewalt *).

g. Universalmonarchie und Gleichgewicht.

Unter diesen Bedingungen, welche der neuen Zeit Bahn brechen, verändert sich von Grund aus die Form und Verfassung des Culturstaates. Zwei Factoren wirken in dieser Reform zusammen: das Streben, der einzelnen Staaten ihre Selbständigkeit zu erhalten, und das Streben, alle christlichen Staaten in einem Ganzen zu vereinigen. Die Tendenz zur Einheit hat jetzt zu ihrem Träger den Staat, und zwar den mächtigsten unter den vorhandenen. Von hier aus wird eine christliche Universalmonarchie angestrebt. Gegen den Vergrößerungstrieb der mächtigen Staaten reagirt der Erhaltungstrieb der minder mächtigen, und so tritt dem Streben nach einer **Universalmonarchie** auf der einen Seite das Streben nach einem politischen **Gleichgewichte** der christlichen Staaten von der anderen entgegen. Um dieses Gleichgewicht zu erhalten, müssen die einzelnen Staaten so stark als möglich sein. Daher strebt jeder, so sehr er kann,

*) Ebendaselbst. XIV Vorl. S. 198—200.

nach Verstärkung. Wo die Verstärkung nach außen nicht möglich ist, wird sie nach innen gesucht durch Menschengewinn, Zunahme der Bevölkerung, Entwicklung der Arbeitskräfte, Hebung des Handels, der Staatswirthschaft u. s. f. Jetzt tritt die Nothwendigkeit ein, die begünstigten Volksclassen für die Staatszwecke in Anspruch zu nehmen. Die nicht begünstigten Classen würden mehr leisten können für den Staat, wenn sie nicht den begünstigten leisten müßten. Die bürgerliche Gleichstellung der Rechte erscheint jetzt geboten durch die Wohlfahrt des Staats, der erst dann im Stande ist, den gesammten Ueberschuß aller Kräfte seiner Bürger für seine Zwecke zu verwerthen. Erst wenn der Staat seine ganze innere Macht in vollem Besitz und zu freier Verfügung hat, kann er Einfluß üben auf die christliche Völkerrepublik, auf die Leitung des Gleichgewichts, kann er seine Stelle behaupten in dem Systeme des europäischen Völkerreichs. Er darf keinen Vortheil außer Acht lassen, keinen Zweig der Staatsverwaltung, keine Maxime einer guten Regierung vernachlässigen, er muß vorwärtsschreiten, weil er sonst zurückgeht, er darf keinen politischen Fehlgriff thun, weil jeder Fehlgriff sich bestraft mit dem endlichen Untergange. Innerhalb dieses neuen Völkersystems nöthigt darum schon das Interesse der eigenen Selbsterhaltung jeden einzelnen Staat dazu, alle seine Kräfte zusammenzunehmen und nach seiner Cultivirung zu streben; er muß, um bestehen und gelten zu können, unausgesetzt danach streben, der höchste Culturstaat zu sein, was er nur sein kann, wenn alle seine Bürger auf das innigste durchdrungen sind von dem Zwecke des Ganzen. Dahin geht der politische Charakterzug unserer Zeit. Nur ein solcher Staat, der auf der Höhe der Cultur steht, kann in der Gegenwart dem fortgeschrittenen politischen Bewußtsein und Bedürfniß entsprechen. Nicht der Boden, sondern der Cultur-

staat ist unser Vaterland. „Mögen die Erdgeborenen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist und Recht*)".

III.

Der sittliche Zustand der Gegenwart.

1. Die öffentliche Sitte.

Das politische Bewußtsein und der Bildungsstand eines Zeitalters durchdringt den Wechselverkehr der Menschen und macht sich in den Grundzügen und den stehenden Formen desselben erkennbar. Die stehende, in der Bildungsstufe des ganzen Zeitalters begründete, durch Gewohnheit zur Natur gewordene Form des allgemeinen Betragens ist die öffentliche Sitte, gleichsam der bewußtlose Charakter des Zeitgeistes. Wir unterscheiden die gute und schlechte Sitte (in der ersten die negativ-gute und die positiv-gute) und betrachten beide, so weit sie durch den Staat bedingt sind und in die Aeußerungsweise des öffentlichen Lebens fallen.

Das Princip aller guten Sitte besteht darin, daß jeder in jedem die Gattung anerkennt und würdigt, daß also (negativ ausgedrückt) keiner die Freiheit und Würde des anderen beschädigt. Wenn die Gesetzgebung und die Ordnungen eines Staates so eingerichtet sind, daß jede Verletzung dieser Art als ein Verbrechen gilt und bestraft wird, so wird dadurch der böse Wille von dem Schauplatze der öffentlichen Handlungen zurückgescheucht und der guten Sitte im negativen Sinne Raum gegeben. Je

*) Ebendaselbst. XIV Vorl. S. 200—212.

weiter „die negativ-gute Sitte" um sich greift, um so mehr werden in der öffentlichen Meinung selbst die Verbrechen gegen die Menschenwürde verpönt; die Ehrliebe, die Verachtung der Barbarei wird zur öffentlichen Stimme und nöthigt jetzt durch ihren rückwirkenden Einfluß den Staat, seine Strafgesetzgebung zu mildern und die grausamen Strafen abzuschaffen. So dringt die Menschlichkeit, die durchgängige Anerkennung und Achtung der Gattung, in das öffentliche Leben ein, und es entsteht was Fichte als „die positiv-gute Sitte" bezeichnet.

Wird aber die Gattung als solche in jedem geachtet, so liegt darin schon die Anerkennung der ursprünglichen Gleichheit der Menschen, also auch der Gleichheit ihrer Rechte. Sind nun auch in den gegebenen Zuständen die Rechte noch ungleich, so wird doch die wahrhaft gute Sitte in der Art und Weise der Menschenbehandlung nicht diese vorhandene Ungleichheit, sondern die nothwendig anzuerkennende Gleichheit zu ihrer Voraussetzung und Richtschnur nehmen. Das Gegentheil davon ist „die schlechte Sitte"; sie fließt aus der Voraussetzung der vorhandenen Ungleichheit, nach der man die Humanität des Benehmens abstuft. Gilt die Ungleichheit nicht bloß als ein vorhandener und zeitweiliger, sondern als ein nothwendiger und bleibender Zustand, so besteht darin die schlechte Sitte selbst; die privilegirten Stände verachten die nicht privilegirten und halten sich für etwas Besseres und Höheres, diese erwiedern die unwürdige Art mit Empfindungen, die nicht würdiger sind, entweder mit niedriger Kriecherei oder mit bitterem Neide; die richtige gegenseitige Anerkennung fehlt gänzlich und mit ihr die Möglichkeit der guten Sitte. Diese gegenseitige Anerkennung herbeizuführen und innerlich zu befestigen, giebt es kein besseres Mittel als die Wissenschaft, die ihren ausgleichenden Charakter am besten bewährt,

wenn sie aus dem bürgerlichen Stande hervorgeht und sich von hier aus den übrigen Volksclassen mittheilt*).

2. Die öffentliche Religiosität.

Die Anerkennung der ursprünglichen Gleichheit der Menschen gründet sich auf das Bewußtsein der menschlichen Gattungseinheit, der Wesenseinheit des ganzen Menschengeschlechts, und dieses Bewußtsein wurzelt im Innersten der christlichen Religion. Ist jene Anerkennung in dem wechselseitigen Verkehre der Menschen zur Sitte oder Richtschnur der Sitte geworden, so besteht darin die bewußtlose Herrschaft des Christenthums. Nun war es der Staat, der durch seine Gesetzgebung diese Sitte in ihrer äußeren Erscheinung bedingt und ausbildet. Auf diese Weise wird der Staat selbst in der Verwirklichung des Christenthums ein wichtiges und vermittelndes Werkzeug. Die Herrschaft des Christenthums muß durch den Staat hindurchgegangen und in ihm realisirt sein**).

Die religiöse Denkweise ist der tiefste Grund der politischen und sittlichen; daher werden zuletzt alle Zeiterscheinungen unter dem religiösen Gesichtspunkte betrachtet werden müssen. Jedes Zeitalter prägt die religiöse Denkweise in einem bestimmten Charakter aus, der die „Religiosität" des Zeitalters bildet, entweder als verborgenes Princip oder als klares Bewußtsein. Die eigenthümliche Religiosität des gegenwärtigen Zeitalters zu erkennen, ist daher die letzte Aufgabe seiner Charakteristik.

Aus dem bereits entwickelten wissenschaftlichen Charakter des Zeitalters läßt sich der religiöse erkennen. Es war der Charakter der Aufklärung, der nur das deutlich und klar Begriffene, also

*) Ebendaselbst. XV Vorl. S. 213—226.

**) Ebendaselbst. XV Vorl. S. 220 u. 21.

nichts Unbegreifliches, nur den Maßstab der sinnlichen Erfahrungsbegriffe, also nichts Uebersinnliches gelten ließ; daher den blinden Glauben, den blinden Gehorsam und damit alles Furchterregende in der Religion vollkommen verwarf. Was die Religion und deren Gottesvorstellungen furchtbar macht, ist abergläubischer Natur und gehört nicht dem Wesen des Christenthums an, sondern vorchristlichen und heidnischen Vorstellungsweisen. Dieser Aberglaube mit seinen heidnischen in das Christenthum eingedrungenen Ueberresten erscheint im Lichte der gegenwärtigen Aufklärung als vollkommen nichtig. Indessen vernichtet diese Aufklärung nach der ganzen Art ihrer Denkweise mit dem Unbegreiflichen zugleich das Uebersinnliche; sie ist gänzlich unfähig einen deutlichen Begriff der übersinnlichen Welt zu fassen, und so verliert das Zeitalter, so weit sein klares Bewußtsein reicht, mit der falschen Religion zugleich die wahre. Diese Unfähigkeit, die wahre Religion zu fassen, ist darum noch nicht die Unfähigkeit zur Religion überhaupt. Das klare Bewußtsein umfaßt nicht die ganze menschliche Natur; was der deutliche Begriff nicht erreicht, kann das Gefühl in dunklem Streben suchen. Die aus dem klaren Bewußtsein vertriebene Religion flüchtet sich in das Gefühl und ist hier als Bedürfniß und Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen, als Empfänglichkeit und Sinn für Religion um so lebendiger da, als die Verstandesaufklärung mit ihren dürren Begriffen diesen Sinn leer läßt. Das schmerzliche Gefühl dieser Leere giebt dem Zeitalter seinen religiösen Charakter. Es ist der wahren Religion bedürftiger und empfänglicher als ein anderes. „Das leere und unerquickliche freigeisterische Geschwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weise sich auszusprechen; es hat sich ausgesprochen, und wir haben es vernommen, und es wird von dieser Seite nichts Neues und nichts besser gesagt werden, als es

gesagt ist. Wir sind desselben müde; wir fühlen seine Leerheit und die völlige Nullität, welche es uns in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige giebt *)."

3. Die wahre Religion.

Dieser Sinn fordert Befriedigung; er wartet auf seine ächte Nahrung, diese bereitet sich schon vor in der Werkstätte einer neuen Philosophie, die den Begriff der wahren Religion zu fassen und in das klare Bewußtsein zu heben sucht. Was jetzt als philosophisches Bewußtsein erwacht, wird in der Zukunft religiöses Bewußtsein werden. Der Standpunkt der sogenannten Aufklärung ist bereits philosophisch überwunden; „eine männlichere Philosophie" hat sich in Kant erhoben und durch ihr Princip der „absoluten Moralität" das sittliche Bedürfniß der Menschen tiefer als je befriedigt. Der moralische Sinn ist dem religiösen verwandt, aber er ist nicht selbst der religiöse. Gerade durch diese Befriedigung des verwandten Sinnes wird die Nichtbefriedigung des religiösen nur noch stärker empfunden. Der Begriff der wahren Religion ist dadurch die erste Aufgabe der Philosophie geworden. Es ist die gegenwärtige Aufgabe.

Die absolute Moralität, die reine Sittlichkeit ist das Höchste außer der Religion. Die unbedingte Pflichterfüllung, der blinde Gehorsam gegen das Pflichtgebot, ohne Rücksicht auf die Folgen, ohne Einsicht in die eigentliche Bedeutung der Pflicht: das ist die höchste sittliche Leistung. Aber der Mangel an Einsicht in dem bloß moralischen Verhalten läßt zugleich einen Mangel in der absoluten Würde des Menschen. Das Nichtverstehen ist dieser Würde nicht angemessen. Die Würde des Menschen

*) Ebendaselbst. XVI Vorl. S. 226—231.

wird deßhalb auf dem Standpunkte der bloßen Sittlichkeit nicht vollendet; diese Vollendung giebt erst der religiöse Standpunkt. Es ist der Trieb, durchzudringen zu der Bedeutung des Pflichtgebots, der uns nöthigt, uns über die reine Sittlichkeit zur Religion zu erheben.

Das bloße Pflichtgebot setzt den widerstrebenden Willen voraus; darum sagt es: du sollst! Diese Voraussetzung aufgehoben, das pflichtmäßige Wollen zur Voraussetzung gemacht, so kommt jenes „Soll" zu spät. An die Stelle des Sollens tritt das nothwendige Wollen, welches zusammenfällt mit dem Nichtanderskönnen, mit Trieb und Neigung. Wo Trieb ist, da ist Leben und Entwicklung. Erscheint die Pflicht als „das lebendige Gesetz einer ewigen Fortentwicklung", als „innere Fortschreitung des einen Lebens", als „geistigste Lebensblüthe", so steht sie uns nicht mehr gegenüber als ein Gesetz, dem wir uns unterwerfen (so sehr wir ihm widerstreben), sondern sie stammt aus dem einen göttlichen Grundleben, in dem wir leben, weben und sind. Dann ist der moralische Standpunkt aufgehoben und der religiöse an seine Stelle getreten. Vor der Moral verschwindet das äußere Gesetz, vor der Religion das innere. Es giebt keine Gesetzesunterwerfung mehr, sondern nur Leben, keinen Zwiespalt mehr, sondern nur Einheit, kein eigenwilliges und selbstsüchtiges, sondern durch und durch freies, klares, seliges Leben. „Die Religion erhebt ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche und über die Vergänglichkeit und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der einen Ewigkeit. In dem einen göttlichen Grundleben ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe: was noch außer diesem einen Grundleben ihm erscheint, ist nicht außer ihm, sondern in ihm und bloß eine zeitige Gestalt seiner Entwicklung nach einem absoluten Gesetze, das da gleichfalls in ihm selber ist: er erblickt

alles nur in dem Einen und vermittelst desselben, dann erblickt er aber auch zugleich in jedem Einzelnen das unendliche All." „In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Giebt es irgend einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntniß der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen und daß sie insbesondere den herrschenden Systemen fremd sei, so ist es der: daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne*)."

Eine höhere religiöse mit dem johanneischen Christenthum einverstandene Weltanschauung ist im Anbruch. Sie kann nicht durch den Staat gemacht werden; der Staat reicht mit seinen Gesetzen und Ordnungen, wenn alles in der besten Verfassung ist, nur bis zur guten Sitte; schon die Sittlichkeit geht über ihn hinaus, um wie viel mehr die Religion. Diese kommt, wie von jeher, aus dem Innersten des Menschengemüthes, durch einzelne tiefbegeisterte Individuen, die fähig sind andere zu erwecken. So kamen im Aufgange der neuen Zeit die Reformatoren, nach ihnen, als die Religion im orthodoxen Lehrbegriffe völlig erstarrt war, die Pietisten, und die heutige Welt, nachdem die Aufklärung alles verflacht hat, sehnt sich schon nach einer neuen religiösen Erhebung, die ihre Propheten erwartet**).

4. Die neue Zeit.

Charakteristik der „Grundzüge".

Ein solcher Verkündiger einer neuen Zeit will Fichte selbst

*) Ebendaselbst. XVI Vorl. S. 231—235.

**) Ebendaselbst. XVI Vorl. S. 236—238.

sein; er will es sein in dieser seiner Schilderung des gegenwärtigen Zeitalters, die, wie sie sich über den Geist der Gegenwart als etwas Ausgelebtes erhebt, unmöglich aus ihm geschöpft sein kann, sondern entweder gar nichts oder die Zukunft bedeutet, Grund und Princip eines neuen Lebens.

Es giebt ein religiöses Denken und eine darauf gegründete religiöse Weltbetrachtung, in welcher alles Leben erscheint „als nothwendige Entwicklung des einen ursprünglichen, vollkommen guten und seligen Lebens". Dahin führt nie die Weltbeobachtung; dahin treibt ein tiefes Bedürfniß des menschlichen Gemüths, die Welt aus ihrem innersten Grunde zu fassen. Wäre die Welt von ungefähr, so hätte sie keinen Grund; wäre ihr Grund blinde Nothwendigkeit, so bliebe er unfaßbar, unbegreiflich; wäre die Ursache der Welt menschenähnlich, so wäre sie auch menschenfeindlich und darum ein Gegenstand abergläubischer Vorstellung; sie kann daher nur gefaßt werden als „das eine absolut gute und ewig gut bleibende göttliche Dasein". In dieser Vorstellung ruht die religiöse Weltanschauung.

Die gesammte Welt, das ganze irdische und menschliche Dasein in der Beziehung auf das Ewige ist ihr Gegenstand und ihr Gebiet. Wie sich das einzelne menschliche Leben mit seinen besonderen Schicksalen auf das Ewige bezieht und mit ihm zusammenhängt, ist „das tiefste Ende" dieses Gebietes; wie das Leben der Menschheit sich zu der unendlichen Reihe künftiger Leben verhält, ist „das höchste Ende" desselben. Das Erdenleben der Menschheit in seiner Entwicklung liegt zwischen diesen Grenzen und bildet „das mittlere Gebiet" der religiösen Weltbetrachtung. Jene beiden Enden sind dunkel und unbegreiflich. Wir wissen, daß, aber nicht wie sie mit dem Ewigen verknüpft sind; wir können diesen Zusammenhang nur vernehmen, aber nicht verstehen.

Die religiöse Weltbetrachtung, so weit sie nur vernimmt, ohne zu verstehen, nennt Fichte „Vernunftreligion"; so weit sie versteht, ist sie „Verstandesreligion". Nur das mittlere Gebiet ist verständlich; die Entwicklung unserer Gattung in ihren nothwendigen Epochen läßt sich begreifen; der für uns hellste Punkt dieser ganzen einleuchtenden Entwicklung ist unser eigenes Zeitalter.

Dieses Zeitalter war der Gegenstand der „Grundzüge"; sie waren selbst eine religiöse Betrachtung jenes mittleren Gebietes, eine religionsphilosophische Geschichtsbetrachtung, ein Ausdruck der „Verstandesreligion"*).

Ob sie ihren Gegenstand in Wahrheit getroffen haben, ob sie wirklich von dem Hauche eines neuen Lebens erfüllt sind, läßt sich nur durch die Probe ausmachen, durch ihre Wirkung in dem Innersten des Gemüths. Sie sind in demselben Maße fruchtbar und wirksam, als sie im Stande sind, religiöses Leben zu wecken und das Gegentheil desselben aus dem Innern zu verscheuchen. Das ist nicht durch äußeres Thun und Werke erkennbar. „Die Religion ist gar kein Thun noch Thätiges, sondern sie ist eine Ansicht, sie ist Licht, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltungen des Lebens in sich trägt und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt." Wo Religion ist, da ist Sammlung, Ernst, Tiefe; wo sie nicht ist, da ist Sucht nach Zerstreuung, Gedankenlosigkeit, Flucht vor sich selbst, Leichtsinn und Frivolität, die mit dem Leben, weil sie die Tiefe desselben nicht kennen, auf der Oberfläche spielen. Das Licht verscheucht die Finsterniß. Wenn diese Reden die Finsternisse des frivolen Lebens zu bannen und den Ernst des Nachdenkens zu wecken ver-

*) Ebendaselbst. XVII Vorl. S. 238—244.

mögen, so haben sie bewährt, daß sie vom Licht sind und eine Quelle neuen Lebens*).

Wir haben Fichte, als wir die Grundzüge seiner Persönlichkeit und Geistesart schilderten, einen religiösen, von reformatorischem Drange getriebenen Redner genannt. Sein Leben und seine Lehre haben gezeigt, wie tief sie von diesem Zuge ergriffen waren. Wie Fichte die Grundzüge des eigenen Zeitalters schildert und die religiöse Neubelebung der Welt als den Drang und die Aufgabe einer neuen Zeit ausspricht, erscheint er sich selbst als ein zur Lösung dieser Aufgabe berufenes Werkzeug, und am Schlusse seiner Reden bekennt er es auch, daß sie diese oder keine Bedeutung haben. In diesem Bekenntnisse war seiner Seele ganz gegenwärtig, was er vermöge seines tiefsten Triebes von jeher sein wollte. Darum sind diese Grundzüge eben so charakteristisch für ihn als für sein Zeitalter.

Was Fichte in der Bestimmung des Menschen als den „Glauben" begründet hatte, der alle Zweifel löst und die wahrhafte Wirklichkeit erfaßt, das entwickelt er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters als „die wahre Religion", deren Besitz das Leben selig macht, und deren Begriff ein neues Zeitalter in der Entwicklung der Menschheit ankündigt. Das selige Leben und das neue Zeitalter sind daher die nächsten Themata seiner Reden.

*) Ebendaselbst. XVII Vorl. S. 244—254.

Sechstes Capitel.

Anweisung zum seligen Leben oder Religionslehre.

I.

Religionslehre und Wissenslehre.

1. Verhältniß beider.

Seit dem Atheismusstreite sind Fichte's Untersuchungen auf das Wesen der Religion gerichtet geblieben, immer mit der Aufgabe beschäftigt, diesen Gegenstand ganz bis in seine innerste Tiefe zu durchdringen und so einleuchtend als möglich darzustellen. Seit jener Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung gilt ihm die Wissenschaftslehre zugleich als der philosophische Standpunkt, aus welchem allein der wahre Grund der Religion (nicht etwa erst gelegt, sondern) entdeckt und aufgehellt werden könne. Die wahre Wissenslehre ist zugleich Religionslehre. Ist die Religion in der That der tiefste Grund unseres Lebens und Erkennens, so muß die Erkenntnißlehre in ihrem tiefsten Grunde nothwendig Religionslehre werden, so muß aus der Entwicklung der Wissenschaftslehre, aus dieser immer tiefer dringenden Begründung, die Religionslehre als deren reifste Frucht hervorgehen. Hier ist kein Widerstreit zwischen Wissenschaftslehre und Religionslehre oder zwischen der ersten und späteren Wissenschaftslehre. Fichte weiß beide im voll-

kommenen Einklange. Er betrachtet die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Wesen des Gelehrten, über die Anweisung zum seligen Leben als ein Ganzes; er bezeichnet die Religionslehre als „dessen Gipfel und hellsten Lichtpunkt", als die Frucht seiner unablässigen seit dem Ende der jenaischen Periode begonnenen Forschung, als die folgerichtige Entwicklung seines schon im Anfange der jenaischen Periode begründeten Systems. Diese seine philosophische Ansicht werde hoffentlich manches an ihm geändert haben; „sie selbst habe sich seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert". So urtheilte Fichte über seine eigene Lehre, als er im April 1806 die Anweisung zum seligen Leben herausgab*).

In der Art ihrer Entgegensetzung unterscheiden sich die zum Atheismusstreit gehörigen Schriften von den späteren religionsphilosophischen Betrachtungen. Dort hatte es Fichte mit einer gewissen Classe orthodoxer Theologen als mit seinen schlimmsten Gegnern zu thun; hier richtet er sich durchgängig gegen die Verstandesaufklärung des vorigen Jahrhunderts, und er ist in diese Entgegensetzung so versenkt, daß er meint, auch damals keine anderen Gegner gehabt oder bekämpft zu haben. Dieser ausgeprägte mit allen Merkmalen des persönlichen Widerwillens betonte Gegensatz gegen die Vulgarphilosophie des Rationalismus ist überhaupt für Fichte's letzte Periode charakteristisch.

Die Vorlesungen über die Religionslehre sind den „Grundzügen" auch in der Form und Absicht der Darstellung verwandt. Es sollen nicht streng wissenschaftliche Vorträge sein, sondern populäre. Die Bedeutung des Gegenstandes macht hier die popu-

---

*) Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen gehalten zu Berlin 1806. Vorrede. S. W. II Abth. III Bd. S. 399.

läre Darstellung zur Pflicht. Geistesfreiheit, sittliche Selbständigkeit, Festigkeit der Ueberzeugung, religiöse Ueberzeugung kann unmöglich an das schulmäßige Studium als an seine ausschließende Bedingung geknüpft sein. Nicht alle können schulmäßig studiren; überzeugt in den höchsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens können und *sollen* auch die Ungelehrten sein, sie können es nur sein, wenn ihre religiöse Anschauung auf festem Grunde ruht. Es handelt sich nicht um eine neue unerhörte Wahrheit. Der ewige Inhalt der Religion ist nicht neu, die Gewißheit des Uebersinnlichen, die Ueberzeugung einer geistigen, von göttlichem Leben getragenen und durchdrungenen Welt ist nicht neu; sie war schon in Plato lebendig; sie ist im Christenthume der ganzen Menschheit verkündigt; sie hat als johanneisches Christenthum in der verborgenen Tiefe aller christlichen Zeitalter fortgelebt bis auf den heutigen Tag, sie ist in den beiden größten deutschen Dichtern der Gegenwart mächtig, sie hat in Kant zum erstenmale auch den philosophischen Geist ernsthaft ergriffen, und sie ist in der Wissenschaftslehre zum erstenmale streng systematisch bewiesen. Die Lehre ist neu nicht als Religion, sondern als philosophisches System; sie muß daher auch unabhängig von der systematischen Form der wissenschaftlichen Entwicklung populär dargestellt werden können; sie ist einer solchen Darstellung fähig und bedürftig. Sie ist neu und unerhört nur für die herrschende Philosophie dieses Zeitalters, die das Lebendige aus dem Todten, das Geistige aus dem Geistlosen ableitet und das Buch der Natur richtig zu verstehen meint, wenn sie es verkehrt liest. Die Anhänger dieser Philosophie fühlen sich vernichtet und wie auf den Kopf gestellt, wenn man, wie es in der Religion und Wissenschaftslehre geschieht, ihre Weltansicht umkehrt. Dieses Gefühl macht sie nothwendig fanatisch, und nun verschreien diese „Fanatiker der

Verkehrtheit", unfähig den Sinn der Religion und Wissenschaftslehre zu fassen, beide als Mysticismus*).

2. Das Leben als Seligkeit.

In Wahrheit ist die Sache, um die es sich handelt, so faßbar und wirklich, wie das Leben selbst. Und man braucht nur in die Tiefe des Lebens zu schauen, um den religiösen Grundzug desselben zu entdecken. Wo Leben ist, da ist Bedürfniß, Gefühl des Mangels, Trieb nach Ergänzung, nach Vereinigung mit einem Objecte, das uns erfüllt und befriedigt: da ist Trieb nach Befriedigung. Dieser Trieb kann kein anderes Ziel haben als eine dauernde und volle Befriedigung. Nennen wir das dauernde und volle Befriedigtsein Seligkeit oder selig sein, so ist schon hier klar, daß Leben und Seligkeit (selig sein) in der Wurzel eines sind, daß der Begriff des Lebens den der Seligkeit einschließt und daher der Ausdruck „seliges Leben" im Grunde zweimal dasselbe sagt. Nennen wir die Vereinigung mit dem Object, in dessen Besitze die Befriedigung liegt, und den Trieb nach dieser Vereinigung Liebe, so leuchtet ein, wie Leben und Seligkeit in ihrem Grunde dasselbe sind als Liebe; wir leben in dem Maße, als wir befriedigt (selig) sind, und wir sind nur befriedigt, so weit wir lieben. Daher Fichte's herrlicher Ausspruch: „Was du liebst, das lebst du! Die Liebe ist dein Leben und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunkt deines Lebens." Viele Menschen wissen nicht, was sie lieben; das beweist nur, daß sie eigentlich nichts lieben und eben darum auch nicht leben, weil sie nicht lieben.

Der Drang nach Befriedigung treibt die Menschen auf die Jagd nach Glückseligkeit; sie jagen den Dingen nach und er-

*) Ebendaselbst. Vorl. II. S. 416—431. bes. S. 424—428.

haschen bald dieß bald jenes, und jedesmal ist vergänglich, wie das ergriffene Ding, ihre Befriedigung. Es giebt unter Sonne und Mond kein Object, das nicht vergänglich wäre, darum keines, das wahrhaft und dauernd befriedigte. In Wirklichkeit ist in dieser Lebensart nichts bleibend als die Vergänglichkeit aller Befriedigungen, als dieser fortwährende Wechsel von Täuschung und Enttäuschung, worin jeder künftige Moment den vorhergehenden verschlingt und darum das Leben in seinem leeren Ablaufe nichts anderes ist als „ein ununterbrochenes Sterben". Von einem solchen Dasein kann man nicht sagen, daß es lebt; es stirbt fortwährend, es ist gemischt aus Leben und Tod, es ist kein wahres Leben, sondern ein Scheinleben. Das Gefühl eines solchen Daseins ist darum das Gefühl der Leere, der Nichtigkeit, des Elends und der Unseligkeit. Es bleibt nichts zurück als die Enttäuschung, die in der Nichtbefriedigung endet als ihrem bleibenden Zustande. Hier bleibt nichts übrig als mit der Einsicht in die Unseligkeit des Lebens entweder die gänzliche Entsagung auf alle Seligkeit, auf alle wahre Erfüllung, die dumpfe Resignation, die sich überreden möchte Weisheit zu sein, oder die Hoffnung auf die Seligkeit als einen künftigen Zustand jenseits des Grabes. Dann wäre das Grab der Uebergang vom unseligen Leben zum seligen. Unmöglich kann dieses die Bedingung der Seligkeit sein. „Durch das bloße Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit." Entweder also giebt es überhaupt keine Seligkeit oder sie ist das Leben selbst, das wahre Leben im Unterschiede vom Scheinleben, das erfüllte im Unterschiede vom leeren, das wirklich und dauernd befriedigte im Unterschiede von dem unbefriedigten und durch die Scheingenüsse der Welt getäuschten *).

*) Ebendaselbst. Vorles. I. S. 401—409.

3. Die Sehnsucht nach dem Ewigen als Lebenstrieb.

Fichte und Spinoza.

Was das Leben in Scheinleben verwandeln und fortwährend sterben läßt, war die Liebe zu den vergänglichen Dingen. Was das Leben wahrhaft lebendig und selig macht, kann daher nichts anderes sein als die Liebe zu dem Unvergänglichen, als der Trieb zur Vereinigung mit dem Wandellosen: „die Sehnsucht nach dem Ewigen". Der Trieb nach Befriedigung ist eines mit dem Lebenstriebe. Der Trieb nach wahrer Befriedigung ist einzig und allein die Sehnsucht nach dem Ewigen: darum ist „dieser Trieb die innigste Wurzel alles endlichen Daseins und in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein". Auf der Sehnsucht nach dem Ewigen beruht alles endliche Dasein, und von ihr aus kommt es entweder zum wahrhaften Leben oder es kommt nicht dazu. Nennen wir das Ewige Gott und den Inbegriff alles Veränderlichen Welt, so ist das wahre Leben Gottesliebe und Leben in Gott, dagegen das Scheinleben Leben in der Welt und der Versuch sie zu lieben. Jenes ist das Leben ohne Abbruch, ganz, vollständig, selig; dieses ist ein mangelhaftes, gebrochenes, zerstreutes Dasein, nichtig, elend, unselig. Es giebt nur ein Mittel, dieses elende Dasein abzuwerfen und gleichsam aus den Angeln zu heben: in der Liebe zur Welt ist unser Leben zerstreut über die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge; in der Sehnsucht nach dem Ewigen zieht es sich aus dieser Mannigfaltigkeit zurück auf das Eine. Der einzige Weg zum Seligwerden ist der Zug nach innen. Das Leben in der Welt ist zerstreut, in buntem Wechsel bald dieß bald jenes ergreifend, darum leichtfertig und flach. Im Gegensatze dazu giebt die Einkehr in das

Innere dem Leben Sammlung, Ernst und Tiefe. Vergleichen wir an dieser Stelle Fichte mit Spinoza, die wir im Uebrigen einander entgegengesetzt finden, so sind die Grundgedanken in der Anweisung zum seligen Leben völlig dieselben als die ersten Betrachtungen in dem „tractatus de intellectus emendatione". Fichte frägt: wie komme ich zur Seligkeit? Spinoza frägt: wie gelange ich zum höchsten Gut? Beide antworten: durch die Liebe zum Ewigen; beide setzen das Ewige in das wandellose, unvergängliche Sein; es ist bei beiden der Trieb nach wirklicher Befriedigung, der dem Leben die Richtung auf das Ewige giebt und die Liebe zur Welt in die Liebe zu Gott verwandelt*).

4. Die Seligkeitslehre als Wissenslehre.

Das Ewige lieben, ergreifen, zum Gegenstande des Genusses machen, ist nur dann möglich, wenn wir es zum Gegenstande machen können. Nur das Bewußtsein und näher das Selbstbewußtsein kann überhaupt etwas zu seinem Objecte haben. „Alles Leben setzt daher Selbstbewußtsein voraus, und das Selbstbewußtsein allein ist es, was das Leben zu ergreifen und zu einem Gegenstande des Genusses zu machen vermag**)." Das Selbstbewußtsein, dessen Object das Ewige ist, kann sich nur betrachtend, anschauend, erkennend verhalten. Nur in der Erkenntniß läßt sich das Ewige ergreifen und das Leben wahrhaft befriedigen. Seligkeit ist Erkennen. Die Seligkeitslehre ist daher nothwendig auch Wissenslehre.

Das Ewige ist ohne Wechsel und ohne Mannigfaltigkeit, es will gefaßt sein als einfach, einig, wandellos, unveränderlich, als das S e i n, von dem allein in Wahrheit gesagt werden kann:

*) Ebendaselbst. Vorl. I. S. 407—415. Vgl. Vorl. IV. S. 449.

**) Ebendaselbst. Vorl. I. S. 410.

es ist. Dieses göttliche und allein wahrhafte Sein kann nur ergriffen werden durch den Gedanken, und da in dem Ergreifen des Ewigen, in der Befriedigung dieser Sehnsucht, allein das wahrhaftige oder selige Leben besteht, so ist „das Element, der Aether, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens der Gedanke". „Worin sollte denn das Leben und seine Seligkeit sonst sein Element haben, wenn es dasselbe nicht im Denken hätte?" Nur das Göttliche ist; außer ihm ist nichts. Darum kann auch der Gedanke des Ewigen, wir selbst und die Welt, die wir vorstellen, nicht als ein von dem Ewigen unabhängiges Dasein angesehen werden, sondern als „hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen". In dieser Weltansicht ruht die Religion; in diesem Denken besteht das selige Leben. „Auch die Seligkeitslehre kann nichts anderes sein, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre giebt außer der Wissenslehre. Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen*)."

Nicht im Gefühle, denn es ist dunkel und vorübergehend, auch nicht im Thun, denn es ist beschränkt und äußerlich, besteht die Religion; sie ruht allein in der Erkenntniß und Liebe Gottes**).

5. Das Denken als Lebensausdruck.

Denken ist Leben. Es ist allemal das Gegenbild, der Spiegel des Lebens, der Ausdruck unseres Lebensgrades. Auch die sinnlichen Wahrnehmungen haben wir nur, indem wir uns der-

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 404. S. 410.

**) Ebendaselbst. I Vorl. S. 411.

selben bewußt sind, indem wir sie denken. Aber die meisten sehen nicht, wie das sinnliche Wahrnehmen selbst im Denken gegründet ist und ohne dasselbe nicht sein könnte; sie leben nur in den Sinnen und halten darum die sinnliche Wahrnehmung für die Hauptsache und das Denken für nebensächlich und abhängig. Das ist die gemeine Denkart, der Ausdruck des niederen Lebensgrades, dessen nothwendiger Ausdruck. Wie das Leben, so das Denken. „Im äußeren Sinn, als der letzten Extremität des beginnenden geistigen Lebens, sitzt ihnen vorderhand noch das Leben; im äußeren Sinn sind sie mit ihrer lebendigsten Existenz zugegen, fühlen sich in ihm, lieben und genießen sich in ihm, und so fällt denn nothwendig auch ihr Glaube dahin, wo ihr Herz ist; im Denken dagegen schießet bei ihnen das Leben erst an, nicht als lebendiges Fleisch und Blut, sondern als eine breiartige Masse, und darum scheint ihnen das Denken als fremdartiger weder zu ihnen noch zur Sache gehöriger Dunst*)." Ein höherer Lebensgrad ist auch ein höheres Denken, aber hier unterscheidet sich wieder das willkürliche Meinen, das sich nach subjectiver Neigung in Hypothesen ergeht, von dem nothwendigen Denken, welches das wahrhafte Sein mit aller Schärfe erfaßt.

Dieses nothwendige Denken ist der Ausdruck des höchsten Lebensgrades. Ist nun das Sein ewig, unveränderlich, einig, so kann der Gedanke des Seins (unser nothwendiges Denken) nur als Bild, Aeußerung, Offenbarung jenes ewigen Seins gefaßt werden. Wir können das Sein nicht denken, ohne uns selbst zu denken; also muß das Selbstbewußtsein (gleich dem nothwendigen Denken) als Offenbarung (Bild) des ewigen Seins gelten. Da aber alles Wissen und Erkennen im Selbstbewußtsein bedingt ist, so ist der Ursprung des letzteren, die Art und

*) Ebendaselbst. III Vorl. S. 436.

58*

Weise, wie es aus dem Sein folgt, schlechthin unbegreiflich. Das Selbstbewußtsein kann nie als Folge, also auch nicht als Folge aus dem ewigen Sein begriffen werden, es kann sich selbst nicht ableiten, sondern nur finden, es kann sein eigenes Sein nicht ergründen, sondern nur unmittelbar wahrnehmen: „dieses sein reales lediglich unmittelbar wahrzunehmendes Sein ist Leben". Das Selbstbewußtsein kann sich nicht erdenken, es kann nur da sein als wahrhaftiges reales Leben. Es giebt kein Sein außer dem Absoluten. Also ist unser wirkliches Sein (Selbstbewußtsein) das Dasein des Absoluten selbst. Nun kann das Absolute nur da sein durch sich als das ewig unveränderlich Eine. Also ist unser wahres Sein (Selbstbewußtsein) der eigene Ausdruck des absoluten Seins. Wir haben schon früher gezeigt, wie in dem Selbstbewußtsein Sein und Wissen absolut identisch sind und jede Trennung beider, wenn sie dem Selbstbewußtsein vorausgesetzt wird, dasselbe unmöglich machen würde*). In dieser Identität ruht das Selbstbewußtsein, sie ist seine tiefste Wurzel, sie ist das wahrhaft wirkliche Sein, das Absolute oder Gott. „Das reale Leben des Wissens ist daher in seiner Wurzel das innere Sein und Wesen des Absoluten selber und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf**)."

6. Das Wissen (Selbstbewußtsein) als Offenbarung Gottes. Gott und Welt.

Hier ist der Punkt, in welchem der Zusammenhang der

*) S. oben Buch III. Cap. XII. S. 689 flgd. Buch IV. Cap. I. Nr. II. S. 801—804.

**) Anweisung zum seligen Leben. III Vorl. S. 443.

fichte'schen Wissenschaftslehre und Religionslehre einleuchtet, und von dem aus ihr Verhältniß beurtheilt sein will. Das Princip alles Wissens ist das Selbstbewußtsein, das Princip alles Selbstbewußtseins ist jene absolute Einheit des Seins und des Wissens, jene vollkommene Identität des Subjectiven und Objectiven, ohne welche das Selbstbewußtsein unmöglich sein, — aber als welche das Selbstbewußtsein sich unmöglich je erscheinen kann, denn in und mit demselben ist die Trennung von Sein und Wissen (Subject und Object) nothwendig gesetzt, deren absolute Einheit im Princip und Grunde des Selbstbewußtseins ewig feststeht. Diese Gedanken hat die Wissenschaftslehre mit aller Klarheit entwickelt; darauf ruht ihre Sittenlehre, als auf ihrer Grundlage. Jene absolute Identität, welche die tiefste Wurzel alles Selbstbewußtseins ausmacht, nennt die Religionslehre das wahrhaft wirkliche Sein, das Göttliche oder Absolute; die Rückkehr des Selbstbewußtseins in diesen seinen Urgrund, die Erfassung des Ewigen, das Hinausgreifen über die im gewöhnlichen Erkennen und Handeln gesetzte Trennung von Sein und Wissen, das Erlöschen des getrennten und trennenden Selbstbewußtseins im Ewigen ist nach Fichte das Wesen der Religion.

Wenn nun das einige, ewige, unveränderliche Sein (Gott) in Wahrheit alles in allem ist, woher kommt die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der Erscheinungen? Wenn im Unterschiede von Gott nichts ist als Gedachtes (Bewußtes), und das nothwendige Denken im Begriffe der ewigen Einheit besteht, woher kommt die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung? Woher mit einem Worte das Princip der Spaltung? Diese Frage löst sich aus der Natur des Selbstbewußtseins, welche die Wissenschaftslehre erleuchtet hat. Das Selbstbewußtsein trennt, was in seinem Principe vereinigt (absolut eines) ist, es trennt das Sein

ab von dem Denken, das Objective von dem Subjectiven; so entsteht in Folge des Selbstbewußtseins ein objectives von außen gegebenes todtes Sein, so verwandelt sich das göttliche Sein in einen Gegenstand des Selbstbewußtseins, in die Erscheinung der Welt; das vom Sein sich unterscheidende (subjective) Denken, „der Begriff", wie Fichte sagt, „ist der eigentliche Weltschöpfer". Unterscheidet sich aber einmal das Denken vom Sein, wie es vermöge des Selbstbewußtseins nothwendig geschieht, so entsteht, wie die Wissenschaftslehre gezeigt hat, die Reihe der Reflexionen, das Sein wird reflectirt, auf diese Reflexion muß wieder reflectirt werden, auf jeder Reflexionsstufe ändert sich die Welterscheinung; so entsteht die Mannigfaltigkeit und der Wechsel des objectiven Daseins (die Veränderlichkeit der Welt) auf der einen und die Mannigfaltigkeit der subjectiven Betrachtung (die Veränderlichkeit der Weltansicht) auf der anderen Seite. Das Selbstbewußtsein verwandelt Gott in Welt; die Reflexion spaltet die Welt und das Bewußtsein in so viele Formen*).

7. Die fünffache Weltansicht.

Der Grundgedanke, in welchem die fichte'sche Religionslehre sich an die Wissenschaftslehre anknüpft, liegt also darin: daß die einzige Form, in welcher das göttliche Sein sich offenbart, nämlich das Wissen oder Selbstbewußtsein, zugleich die Bedingung in sich trägt, die uns nothwendigerweise das göttliche Sein verdunkelt. Wer diesen Punkt nicht ergreift und im Auge behält, der kann das Eigenthümliche der fichte'schen Religionslehre nicht fassen. Wir sind Licht und stehen uns selbst im Lichte. Durchzudringen aus dem Dunkel zur Urquelle des Lichts, ist die noth-

*) Ebendaselbst. IV Vorl. S. 447—460. Vgl. bes. S. 452 flgd. Nr. 3. a — f.

wendige Bestimmung des Bewußtseins und die in der Wurzel unseres Daseins enthaltene Aufgabe unseres Lebens. Zwischen Finsterniß und Licht giebt es unendlich viele Grade der Abstufung. Unendlich mannigfaltig und getheilt nach dem Grade ihrer Erleuchtung ist unsere Weltansicht. Um feste Punkte zu haben, werden wir einen niedrigsten, höchsten und mittleren Grad unterscheiden können, welcher letztere selbst wieder nach beiden Seiten vermittelnde Zwischenstufen fordert. So ergiebt sich eine fünffache Weltansicht, fünf Weisen die Welt zu nehmen, die eben so viele Stufen und Entwicklungsgrade unseres geistigen Lebens bezeichnen. Der niedrigste Grad ist die dunkelste und oberflächlichste Weltansicht, der höchste die allerklarste und zugleich tiefste. Diese Stufen sind nothwendige Bestimmungen des *einen* Bewußtseins und darum nicht an die Zeitfolge gebunden; viele bleiben eingewurzelt in der gemeinen Ansicht der Dinge, während andere wie durch ein Wunder von vornherein die Welt in einem höheren Lichte sehen: das sind die erleuchteten Menschen, die Weisen und Religiösen, die Heroen und Dichter, die das Gemeine hinter sich lassen als wesenlosen Schein.

Der niedrigste Standpunkt ist der sinnliche, dem das äußere Sinnenobject und die Sinnenwelt als das wahrhaft Wirkliche gilt und der nichts Höheres erkennt noch anerkennen will.

Der zweite höhere Standpunkt, mit dem das geistige Leben wirklich erst beginnt, erblickt in der Welt die Offenbarung eines *ordnenden* Vernunftgesetzes; dieses gilt ihm als das Reale; das Dasein der Menschheit als der vernünftigen und freien Wesen, auf welche das Gesetz sich bezieht, ist dadurch bedingt, und von hier aus erklärt sich das Dasein der Sinnenwelt als des nothwendigen Schauplatzes, den die Handlungen freier Wesen fordern.

Ueber diesen zweiten Standpunkt erhebt sich ein dritter,

den Fichte die „höhere Moralität" nennt. Das ordnende Gesetz ist nicht das Ursprüngliche und Reale, es setzt voraus den absoluten in sich selbst gegründeten Zweck, der in der Menschheit verwirklicht werden soll: ein erschaffendes Gesetz, welches die Menschheit zum Abbilde und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens zu machen strebt. Das an und für sich Gute, die Idee ist das erste, die Menschheit als deren Abbild das zweite, das ordnende Gesetz innerhalb der Menschenwelt ist das dritte, und die Sinnenwelt als Schauplatz des Handelns das letzte *).

Die Menschheit als Abbild des göttlichen Wesens, als ergriffen und getragen von dem Hauche des erschaffenden Gesetzes: diese Weltansicht erhebt sich über die bloße Sittlichkeit, aber bleibt noch befangen in der Trennung des Göttlichen und Menschlichen, sie steht noch diesseits der Scheidewand und erblickt deßhalb das göttliche Wesen selbst nicht im Licht, sondern im Schatten. Ihr eigenes Selbstbewußtsein ist diese Scheidewand. So lange die Menschheit sich und die Welt nur als Abbild Gottes sieht, bleibt ihr das Urbild ewig verborgen; sie verbirgt es sich selbst und bleibt im Dunkel. Die Scheidewand fällt oder sie wird durchsichtig, sobald das Selbstbewußtsein nicht als Trennung von Gott, sondern als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Lebens selbst erfaßt wird. Dann ist unser Leben und das göttliche in Wahrheit ein Leben: in dem Bewußtsein dieser Einheit besteht die Religion (das selige Leben). „Wir wissen," sagt Fichte, „von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts, denn mit dem ersten Schlage des Bewußtseins schon verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebt, wir sehen nicht ihn, son-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 461—470.

dern immer nur seine Hülle, wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir uns höher schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht er. Immer verhüllet uns die Form das Wesen, immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserem Auge im Wege. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit tritt wieder in dich ein in ihrer ersten und ursprünglichen Form als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst. Nur noch die eine unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in dir; aber diese Form drückt dich nicht, denn du begehrst sie und liebst sie nicht, sie irret dich nicht, denn du vermagst sie zu erklären. In dem, was der heilige Mensch thut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten und bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben, und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen und du schauest ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust*)."

Der letzte und höchste Standpunkt erhebt sich über den eben beschriebenen und macht zu seinem Gegenstande, was in der Religion Zustand und lebendige Thatsache ist: er erklärt die Thatsache

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 471—472.

der Religion, die Einheit und den Zusammenhang des göttlichen und menschlichen Lebens, das Wie dieses Zusammenhanges. Er verhält sich zur Religion, wie das Erkennen zum Leben: das ist der Standpunkt des Wissens, der einen, absoluten, in sich vollendeten Wissenschaft. Für die Religion ist die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens absolutes Factum. Die Wissenschaft giebt die Genesis dieses Factums. Religion ohne diese Erkenntniß ist einfacher Glaube. Die von der Erkenntniß durchdrungene Religion ist Schauen. Dieser Standpunkt ist nothwendig, denn er ist die Erklärung der Religion; die Klarheit ist nothwendig, denn in ihr allein vollendet sich das im Wissen gegründete Leben*).

Religion und Wissen sind beschauend und contemplativ. Darum ist die Religion nicht unpraktisch, nicht etwa ein andächtiges Träumen oder eine Schwärmerei, die das Gebrechen des gewöhnlichen Mysticismus ausmacht; sie durchdringt das ganze Leben und ist darum kein abgesondertes Geschäft, sondern sie erblickt in jeder Lebenssphäre den thätigen Willen Gottes und heiligt jeden Beruf, wie niedrig oder hoch er stehe. Sie wäre nicht Religion in des Worts realer Bedeutung, wenn sie nicht eine solche wirksame Verklärung des ganzen menschlichen Lebens wäre**).

Die fünf Stufen der Weltansicht sind demnach 1) der Standpunkt der Sinnlichkeit, 2) der Sittlichkeit, 3) der höheren Moralität, 4) der Religion (Glaube), 5) der Wissenschaft (Schauen). Auf dem ersten Standpunkte gilt als das Reale die Sinnenwelt, auf dem zweiten das ordnende Weltgesetz (Sittengesetz), auf dem dritten das erschaffende Gesetz, auf dem vierten

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 472—473.

**) Ebendaselbst. V Vorl. S. 473—475.

die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens als Thatsache, auf dem fünften diese absolute Thatsache mit der Einsicht in ihre Nothwendigkeit. Die beiden letzten Standpunkte sind jenseits der Scheidewand, die im Selbstbewußtsein besteht; die beiden ersten bleiben diesseits derselben, der mittlere strebt nach dem Durchbruch.

Der erste Standpunkt hat seine exemplarische Darstellung in jener allgemein geltenden Philosophie, die Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters geschildert hat; der zweite ist dargestellt in der „kantischen Lehre bis zur Kritik der praktischen Vernunft", der dritte ist geahnt in Plato, berührt in Jacobi, der vierte ist erfüllt und empfunden in jedem wahrhaft religiösen Leben, er will begriffen und systematisch entwickelt sein in der Wissenschaftslehre, die sich auf den höchsten Standpunkt erhebt*).

8. Die fichte'sche Religionslehre und das johanneische Christenthum.

Daß die Religion in der ewigen Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens wurzelt: diese Einsicht lebt in der Tiefe jedes wahrhaft religiösen Bewußtseins; sie ist als Religion im Christenthume zur geschichtlichen Erscheinung gekommen und in „der ächtesten und reinsten Urkunde desselben, dem Evangelium Johannis" selbst als Religionslehre ausgesprochen und dargestellt worden**). Hier ist der Punkt, wo Fichte auf dieses schon wiederholt berührte Thema näher eingeht und durch die Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem Evangelium Johannis seine Uebereinstimmung mit dem Christenthume zu begründen sucht. Er setzt erstens voraus, daß dieses Evangelium johanneisch und äch-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 466. 467. 469—470.

**) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 476.

teste Urkunde des Christenthums sei; er erklärt zweitens den Sinn desselben so, daß sich die Uebereinstimmung mit seiner Lehre rechtfertigt. Wir können über die erste Voraussetzung nicht mit ihm streiten, weil die kritisch-historische Frage und Untersuchung, die ihr entgegensteht, späteren Ursprungs ist, und wie es sich auch damit verhalte, doch die Hauptsache eingeräumt werden darf, daß in diesem Evangelium das christliche Glaubensprincip seinen tiefsten dogmatischen Ausdruck gewonnen; wir lassen die zweite Voraussetzung gewähren, weil hier nicht der Ort ist, den Sinn des Evangeliums zu bestimmen und Fichte's Erklärungsweise zu berichtigen; wir nehmen daher die letztere nur als ein Zeugniß seiner Lehre, als ein „episodisches", wie er selbst sagt.

Ewig, wie Gott selbst, ist sein Dasein, seine Offenbarung, die in nichts anderem besteht, als im Wissen, im Bewußtsein, in Folge dessen erst Objecte entstehen, die Welt und die Dinge. Die Ewigkeit des Bewußtseins leugnen, heißt die Ewigkeit der göttlichen Offenbarung, die Ewigkeit Gottes selbst verneinen und an deren Stelle den willkürlichen Schöpfungsact setzen. Diese Annahme ist nach Fichte „der absolute Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre", „das Urprincip des Juden- und Heidenthums". „In Beziehung auf die Religionslehre ist das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit; das Ableugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religionslehre gesetzt sein sollte, das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre *)." Als eine solche wahre Religionslehre charakterisirt sich das Johannisevangelium gleich in den ersten Worten. Es sagt nicht: „im Anfange schuf Gott Himmel und Erde", sondern es sagt: „im Anfange war das Wort, der Logos" (die Weisheit), der geistige Ausdruck, das

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 479.

Bewußtsein als Dasein Gottes, „Gott war das Wort, dasselbige war im Anfange bei Gott; alle Dinge sind durch dasselbe gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.“ Das ewige Bewußtsein ist die ewige Menschheit oder Menschwerdung Gottes, die ewige Einheit des Göttlichen und Menschlichen, das innerste Wesen aller Religion. Die zeitliche Erscheinung des Worts ist die Person Jesu; in ihm ist das Bewußtsein jener absoluten Einheit des göttlichen und menschlichen Daseins, diese tiefste Erkenntniß der Wahrheit, wirklich gegenwärtig gewesen, zum erstenmale in der Welt, vor ihm hat sie keiner in dieser Klarheit und Stärke gehabt, nach ihm sind alle dieser Wahrheit, dieser Vereinigung mit Gott, dieser Seligkeit theilhaftig geworden durch ihn. So rechtfertigt sich das christliche Dogma sowohl in seiner metaphysischen als in seiner historischen Bedeutung. Aber das Seligmachende liegt nicht im historischen Glauben oder in der geschichtlichen Anerkennung der Gottmenschheit Jesu, auch nicht in der äußeren stückweisen und entfernten Nachahmung seiner Person als eines unerreichbaren Ideals, sondern in der Wiederholung desselben religiösen Bewußtseins und Lebens: „nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig*).“

---

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 477—491. S. 485.

In der Person Jesu war das Bewußtsein der absoluten Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht speculativ begründet, auch nicht von außen her durch Ueberlieferung empfangen, sondern ursprünglich und unmittelbar, nicht Wissenschaft, sondern Religion. Sein eigenes Selbst war ihm unabtrennbar von dem Göttlichen, daher die Einheit beider ein Urfactum, das eine genetische Erklärung oder metaphysische Begründung weder bedurfte noch zuließ. Ebendaselbst. Beilage zur VI Vorl. S. 567—574.

II.

Das selige Leben.

Jede nothwendige Bestimmung unseres Bewußtseins ist zugleich ein Ausdruck unseres Lebensgrades, eine bestimmte Höhe des Selbstgefühls, ein Affect des Seins. Von dem Grade der Lebenserfüllung hängt der Lebensgenuß, die Tiefe und Dauer unserer Befriedigung ab. Die ewige Dauer der Befriedigung ist Seligkeit. Von jenen fünf Weltansichten, welche eben so viele Lebensstandpunkte waren, ist jede mit einer eigenthümlichen Art der Befriedigung und des Lebensgenusses nothwendig verbunden: welche ist die seligmachende? Die Auflösung dieser Frage, welche den zweiten Hauptheil der fichte'schen Untersuchung ausmacht, führt uns auf jene fünf Standpunkte zurück, die jetzt als eben so viele Stufen der Lebensbefriedigung betrachtet sein wollen.

1. Der Standpunkt der Nullität.

Jede Art des Selbstgefühls und Selbstgenusses, wie niedrig oder hoch sie sei, setzt eine gewisse Stufe der Selbständigkeit, eine Zusammenfassung und Haltung des Bewußtseins voraus, die im Stande ist, den Charakter einer Weltansicht zu erfüllen. Dazu gehört selbst auf der niedrigsten Stufe eine gewisse Concentration des geistigen Lebens. Wo diese völlig fehlt, da ist die baare Unselbständigkeit, das Bewußtsein bietet hier der Welt keine Spitze, sondern nur eine stumpf ausgebreitete Fläche, auf der alles zerfließt und sich verwirrt, es kommt hier zu gar keinem bestimmten Eindrucke, sondern alles verwandelt sich in Trivialität, der Geist ist wie Baal über Feld gegangen. Hier ist überhaupt kein inneres Leben, vielmehr die geistige Nicht-

existenz, kein wirkliches Sein und darum auch kein Wohlsein, kein Affect, weder Haß noch Liebe, sondern die absolute Genußlosigkeit und Unseligkeit in der unfähigsten Form, ein „Zustand der Nullität", der bei der Frage nach der Lebensbefriedigung gar nicht mitzählt*).

2. Die beiden entgegengesetzten Grundpunkte.

Nur wo es zu einer bestimmten Weltansicht kommt, prägt sich eine Lebensform aus, die eigene Selbständigkeit hat und fähig ist ihr Dasein zu genießen. Jede bestimmte Weltansicht war ein nothwendiger Ausdruck des Bewußtseins, das Bewußtsein selbst war in seiner Wurzel Offenbarung (Dasein) Gottes, „Form des ewigen unveränderlichen Seins", „Selbstgestaltung der absoluten Realität". Vermöge der Reflexion, welche die Grundform des Bewußtseins ausmacht, spaltet sich das letztere in „fünf mögliche Ansichtpunkte der Realität"; jeder dieser Standpunkte ist möglich, das Bewußtsein kann daher den einen so gut einnehmen als den andern. Hier eröffnet sich mithin innerhalb des nothwendigen Bewußtseins (der Form des absoluten Seins) ein Spielraum der Freiheit, in welchem das Ich sich unabhängig macht von dem göttlichen Sein und eine eigene Selbständigkeit behauptet. Da es außer dem ewigen Sein nichts wahrhaft Wirkliches giebt, so sagt Fichte: „das absolute Sein stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst**)." (Er spricht hier den Proceß des göttlichen Lebens in einer Form aus, die typisch geworden ist bei Hegel.) Sind nun alle jene Standpunkte durchlebt, so ist damit auch alle mögliche

*) Ebendaselbst. VII Vorl. S. 492—498. Vgl. VIII Vorl. S. 507.

**) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 512.

Freiheit und eigene Selbständigkeit des Ich erschöpft und es bleibt nichts übrig als die volle Einheit unseres und des göttlichen Seins ohne das Gefühl der Trennung, ohne den Affect der eigenen Selbständigkeit. Wir werden daher in Betreff der Art und Weise, wie wir die Welt nehmen und genießen, zwei „entgegengesetzte Grundpunkte" unterscheiden müssen: „die Anwesenheit und Abwesenheit jenes Affects der eigenen Selbständigkeit" *).

3. Glückseligkeit.

Auf der niedrigsten Stufe der sinnlichen Weltansicht sieht sich das Ich (nicht als reflectirendes Wesen, sondern) als Product der Reflexion, als besonderes, individuelles, sinnliches Ich, als Trieb und Bedürfniß, welches durch sinnliche Objecte befriedigt sein will. Es sucht daher den sinnlichen Genuß, die Erhöhung seines organischen Daseins, diejenige Befriedigung, deren Ideal und Ziel die Glückseligkeit ist. Es sucht diese Glückseligkeit in der Sinnenwelt, in den Objecten seiner Umgebung. Jetzt erscheint dieses Object als das glückseligmachende, jetzt ein anderes. So veränderlich, als das sinnliche Ich selbst, sind die Objecte, die es begehrt. Daher ist hier die Glückseligkeit ein völlig ungewisser, aus Einbildung und Enttäuschung zusammengesetzter und darum unseliger Zustand. Zuletzt erscheint die Glückseligkeit als ein in der irdischen Welt nicht zu erreichendes Ziel und darum als das Ideal einer künftigen himmlischen Welt, gleichviel wie dieser künftige Zustand geträumt wird, ob als Elysium, als Abrahams Schooß oder als christlicher Himmel. Immer aber sind es die Objecte, die Umgebungen, von denen die Glückseligkeit abhängig gemacht wird, im Jenseits so gut als im Diesseits. Die Umgebungen machen nicht selig. „Wenn ihr im zweiten

*) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 508—514.

Leben euer Glück wiederum von den Umgebungen abhängig machen werdet, werdet ihr euch ebenso schlecht befinden, wie hier, und werdet euch sodann eines dritten Lebens trösten und im dritten eines vierten und so in's Unendliche, denn Gott kann weder noch will er durch die Umgebungen selig machen, indem er vielmehr sich selbst ohne alle Gestalt uns geben will*)."

4. Rechtlichkeit.

Die zweite Form der Weltansicht war der Standpunkt der Gesetzlichkeit. In der Erkenntniß und Erfüllung des ordnenden Weltgesetzes ist das Ich unabhängig von dem sinnlichen Weltgenuß, es erscheint sich als absolut unabhängig, als lediglich in sich selbst gegründet, als sein eigener Gott und sein eigener Heiland. Der Genuß und Affect dieser seiner Selbständigkeit ist die Rechtlichkeit, ein stoisches Unabhängigkeitsgefühl, eine Art prometheischer Erhebung. Diese Unabhängigkeit vom Genuß ist zugleich die Unempfänglichkeit für jede Erfüllung, die Unfähigkeit zu jedem Genuß, eine uninteressirte Kälte, die reine Apathie, die gleichgültig schwebt zwischen dem Gemeinen und Heiligen**).

Auf beiden Standpunkten herrscht der Affect der eigenen Selbständigkeit, auf dem ersten als sinnlicher Genuß, auf dem zweiten als Selbstgerechtigkeit; dort ist der Genuß Wahn und Täuschung, hier giebt es keine solche Täuschung, weil es überhaupt keinen Genuß giebt. Das wahre Sein ist nur eines. Was sich von ihm unterscheidet und etwas Besonderes für sich

---

*) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 522. Vgl. VII Vorl. S. 498 bis 500. VIII. S. 515. IX Vorl. S. 523.

**) Ebendaselbst. VII Vorl. S. 502—506. VIII Vorl. S. 516. IX Vorl. S. 823 u. 24.

sein will, ist keineswegs Sein, sondern nur eine Negation desselben, darum beschränkt, mangelhaft, unselig. Der Weg zur Seligkeit fordert die Austilgung der falschen, eingebildeten, genußlosen Selbständigkeit: die Selbstvernichtung in der Wurzel, die nichts übrig läßt als die alleinige Wirksamkeit des göttlichen Seins. Jetzt sind die einzelnen Personen nicht mehr besondere Wesen für sich, sondern Organe des göttlichen Lebens und wollen nichts anderes sein. Es ist nicht das Gesetz der Sinnenwelt, das sich in ihnen verkörpert, sondern die übersinnliche Welt, die ihnen erscheint. „Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst als die eigentliche Negation kann er vernichten und sodann versinket er in Gott*).“

5. Schönheit.

Diese Weltansicht erhebt sich über die vorhergehenden und begreift den Standpunkt der höheren Moralität. Die Erscheinung des Göttlichen in menschlicher Gestalt ist die Schönheit. Jetzt ist es nicht mehr das Sittengesetz und der kategorische Imperativ, der uns zum Handeln antreibt, sondern die Macht göttlicher Wirksamkeit in uns, das Walten des Genius, die göttliche Begabung des Individuums, das natürliche Talent als Quelle und Wurzel des geistigen Lebensgenusses, der individuelle Charakter höherer Bestimmung, der eigenthümliche Antheil jedes Einzelnen an dem höheren übersinnlichen Sein. Das Ergreifen dieser eigenthümlichen Bestimmung ist hier unsere Lebensaufgabe, unser Lebensgenuß. Was wir thun, thun wir aus göttlicher Mittheilung, aus einem empfangenen Beruf, nicht aus leerer Selbständigkeit; es giebt hier keine Werkheiligkeit aus eigener Wahl. Unser Sollen ist hier eines mit unserem Können, dieses

*) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 518.

mit unserem Willen, der nicht durch Selbstwahl gemacht wird, sondern eines ist mit der Wurzel unseres Daseins. „Wolle sein, was du sein sollst, was du sein kannst und was du eben darum sein willst: das ist das Grundgesetz der höheren Moralität sowohl als des seligen Lebens*)."

6. Religiosität. Die Liebe als Seligkeit.

Die höhere Moralität ist das göttlich getriebene Handeln, das Ziel unseres Handelns ist das glücklich vollendete oder gelungene Werk. Was gelingen soll, kann auch mißlingen; beides steht auf dem äußeren Erfolge, der immer ungewiß bleibt. So lange wir den äußeren Erfolg wollen, muß der Nichterfolg oder das Mißlingen des eigenen Werkes eine Nichtbefriedigung mit sich führen, die unsere Seligkeit stört. Diese Störung ist der letzte zu überwindende Mangel, sie treibt uns nach innen, und eine tiefere Selbstprüfung erhebt uns auf einen höheren Standpunkt, von dem aus die äußeren Erfolge nicht mehr gewollt werden, und der darum das selige Leben vollendet. Das ist der Standpunkt der Religiosität. Wir sehen die Welt als Offenbarung Gottes, die Geisterwelt als seine Erscheinung, die Sinnenwelt als die Sphäre der Geisterwelt: alles verwandelt sich unter diesem Gesichtspunkte in „das Reich Gottes", welches unabhängig ist von unseren Erfolgen**).

Wenn diese religiöse Weltansicht in jedem lebt, so ist in Wahrheit die Geisterwelt einig in sich und eines mit ihrem Urquell; so ist, um den fichte'schen Ausdruck zu wiederholen, das absolute Sein lebendig wieder eingekehrt in sich selbst. Die Einigkeit in der Geisterwelt ist die religiöse Menschenliebe, die

*) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 526—533.

**) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 533—557.

Einheit mit ihrem Urquell ist unsere Liebe zu Gott, die Einkehr Gottes in sich ist die Liebe Gottes zu sich selbst. So ist die Liebe die absolute Befriedigung, das wahre Sein, die wahre Seligkeit. „Die Liebe ist höher denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit; ich habe dadurch den höchsten realen Gesichtspunkt einer Seins- und Lebens- und Seligkeitslehre d. i. der wahren Speculation endlich klar ausgesprochen *).“

In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters hatte Fichte unterschieden zwischen Vernunftreligion und Verstandesreligion; er wollte dort nur von der zweiten geredet haben, welche die zeitliche Entwicklung der Menschheit aus dem religiösen Standpunkte erleuchtet und begreiflich macht; er giebt hier die erste, die das menschliche Leben betrachtet in seiner Sehnsucht nach und in seiner Einheit mit dem Ewigen.

Die Anweisungen zum seligen Leben verhalten sich zu ihrem Zeitalter ebenso polemisch, als jene Grundzüge. Die herrschenden Vorstellungsweisen des Zeitalters sind irreligiös; dieses hat sich den Glauben an das Uebersinnliche durch seine oberflächliche sinnliche Denkart aus der Seele weggeredet oder, wo es ihn hat, verfälscht und abergläubisch entstellt durch die sinnliche Sucht nach Glückseligkeit. Der herrschenden Aufklärung des Zeitalters erscheint alle Religion als Superstition. Diese Verachtung der Religion ist eben so abergläubisch, als der Aberglaube irreligiös ist. Beide gehören zusammen und ergänzen das Bild einer irreligiösen Denkweise. Der Aberglaube ist „die schwermüthige Ir-

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 538—542.

religiosität, dagegen dasjenige, was das Zeitalter gern an sich brächte, wenn es könnte, nur als Befreiung von jener Schwermüthigkeit, — die leichtsinnige Irreligiosität sein würde*)."

*) Ebendaselbst. XI Vorl. S. 551—567. (S. 563 flgd.). Als einen Versuch, seine religiöse Weltansicht poetisch auszudrücken, erwähne ich hier die beiden letzten Sonette Fichte's. [S. W. III Abth. III Bd. B. Son. 2. 3. S. 461 flgd.]

Siebentes Capitel.

Reden an die deutsche Nation.

A. Die neue Zeit und das deutsche Volk.

I.

Die Aufgabe der neuen Zeit.

1. Der Wendepunkt.

Drei Jahre sind vergangen, seitdem Fichte das gegenwärtige Zeitalter geschildert hat als das der eingewurzelten Selbstsucht und darum der vollendeten Sündhaftigkeit. Während dieser wenigen Jahre ist jener dritte Abschnitt der Weltzeit abgelaufen; schon erhebt sich, im Anbruche begriffen, das neue Zeitalter der beginnenden Rechtfertigung, wie es die Grundzüge nannten.

Die Einsicht in die Wurzel des Uebels ist der Anfang des Bessern. Die letzte Frucht, die das Zeitalter der Selbstsucht hervorbringen konnte, ist zu voller Reife gediehen, und wer Augen hat zu sehen, kann sich über den Grund des Verderbens nicht länger täuschen. Das Reich der Selbstsucht ist zerstört, das deutsche Volk ist einem fremden Eroberer erlegen und trägt das Joch fremder Gewaltherrschaft; es hat das Vermögen sich selbst seine Zwecke zu setzen verloren, und damit ist die Herrschaft der Selbstsucht auch zu Grunde gegangen. Es ist ein un-

freiwilliges, aber nothwendiges Ende. In dieser Thatsache liegt ein weltgeschichtlicher Wendepunkt*).

Der Untergang der Selbstsucht ist kein blindes, von außen hereingebrochenes Verhängniß, sondern ihre eigene Frucht. Ihre Vernichtung fällt zusammen mit dem Gipfel ihrer Entwicklung; ihr Maß war voll, sie hatte in Deutschland die Regierenden selbst ergriffen und war die einzige Triebfeder des politischen Handelns. Der Gedanke des gemeinsamen Vaterlandes in der Gesammtheit hatte jede treibende Kraft verloren und war ausgetilgt bis auf den Rest; die Lenkung der öffentlichen Dinge zeigte sich nach innen schlaff, nach außen feig, von kleinen selbstsüchtigen Interessen erfüllt, das Ganze verrätherisch preisgebend.

Wir sind gefallen aus eigener Schuld. Wir können uns aufrichten auch nur aus eigener Kraft. Man muß sich den Grund des Unterganges klar machen, um das richtige Mittel der Abhülfe und den Weg der Wiederherstellung zu entdecken. Wir haben alle Ursache Schmerz über unser Elend zu empfinden, und wir wären rettungslos verloren, wenn wir uns gleichgültig oder leichtsinnig darüber hinwegsetzen könnten. Nur soll der Schmerz über das Elend kein elender Schmerz sein, der sich in Vorwürfen und Klagen ergeht, sondern jener männliche, muthерfüllte, besonnene Schmerz, der dem öffentlichen Unglück in's Gesicht sieht, das Uebel fest in's Auge faßt und vor allem der eigenen Verschuldung sich mit aller Klarheit bewußt wird. Die Einsicht in den innersten Grund des Verderbens ist auch die Einsicht in den innersten Grund der Rettung. Diese Einsicht allein

---

*) Ueber die geschichtlichen Bedingungen, unter denen Fichte die Reden an die deutsche Nation hält, vgl. oben Buch II dieses Werks, Cap. V. Nr. II. III. S. 313—323. Reden an die deutsche Nation. S. W. III Abth. II Bd. I Rede. S. 264. Vgl. Vorr. S. 259.

gewährt Trost und macht, daß wir nicht verzweifeln. Das deutsche Volk trägt in seiner „Deutschheit" das Vermögen der Wiederherstellung. Das ist das Thema der fichte'schen Reden; sie sprechen zu dem, von dem sie sprechen: es sind „Reden von Deutschen an Deutsche"*).

Als Fichte sich mit dem Gedanken dieser Reden trug, beschäftigten ihn mancherlei politische Zeitbetrachtungen verwandter Art, die uns aus seinem Nachlasse bekannt sind und zum Theil Bruchstücke eines unvollendeten politischen Werkes bilden. In einem jener Bruchstücke beschreibt er die Zeit des Unterganges und die Ursachen des Verderbens, als ob er selbst schon in einer entfernten Zeit und in einem republikanisch wiederhergestellten Vaterlande lebte. Damals, als jene Selbstsucht herrschte, die zuletzt alles in's Verderben stürzte, habe die sittliche Verschlimmerung zugenommen in gleichem Verhältnisse mit dem Alter und dem Range der Menschen. Je älter und vornehmer, um so egoistischer seien die Leute geworden; die sogenannten höheren Stände seien in der Genußsucht förmlich verfault, und die höchste Stellung habe sich in der Regel mit dem niedrigsten Egoismus vereinigt**).

*) Ebendaselbst. I Rede. S. 265—271.

**) Bruchst. aus einem unvollendeten politischen Werke, geschrieben im Winter 1806/1807 zu Königsberg. I. „Episode über unser Zeitalter aus einem republikanischen Schriftsteller". S. W. III Abth. II Bd. (Pol. Fragmente). Hier heißt es: „Die niederen Stände konnten niemals so tief sinken, während die höheren um so tiefer, je näher sie dem Gipfel standen, sich dem Abgrunde zuneigten. Doch konnte man bei alle dem nur von wenig Individuen unter ihnen sagen, daß sie bösartig oder gewaltthätig seien, denn hierzu gebrach es bei der Mehrheit an Kraft, sondern sie waren in der Regel bloß dumm und unwissend, feige, faul und niederträchtig." (S. 523.)

2. Die sittliche Erneuerung des Volks.

Liegt nun der Grund des gegenwärtigen Untergangs in dem sittlichen Verderben, welches das ganze Volk an Haupt und Gliedern ergriffen hatte, so liegt auch die einzige Abhülfe nur in einer sittlichen Wiedergeburt des ganzen Volks an Haupt und Gliedern. Von außen kann nichts helfen, von innen nur eine Erneuerung von Grund aus. Das Volk muß neu geschaffen werden. Diese neue Menschenbildung kann nur durch Erziehung geschehen, durch eine solche Erziehung, die auf den ganzen Menschen geht, auf die gleichmäßige Ausbildung aller seiner Kräfte, die nicht etwa diesen oder jenen Stand, sondern die Gesammtheit des Volks im Auge hat und ihren Plan daher in größtem Umfange anlegt: was wir bedürfen, ist eine neue Volkserziehung nach einem planmäßigen, durchgängig auf den Zweck der sittlichen Wiedergeburt gerichteten Systeme.

Das Band, welches bisher die Einzelnen an die Gesammtheit knüpfte, waren die Einzelinteressen. Dieses Band ist zerrissen. Dieses so verbundene Ganze ist zu Grunde gegangen, eben weil es so zusammenhing. Ein neues Bindungsmittel ist nothwendig; Interessen ganz anderer Art müssen von jetzt an den Einzelnen an die Gesammtheit fest und unauflöslich binden. Neue Interessen fordern ein neues Selbst. Um dieses hervorzu-

---

Von der mit dem Alter zunehmenden Verschlimmerung sagt Fichte: „Wie sie über dreißig Jahre hinaus waren, hätte man zu ihrer Ehre und zum Besten der Welt wünschen mögen, daß sie stürben, indem sie von nun an nur noch lebten, um sich und ihre Umgebung immer mehr zu verschlimmern.“ (S. 520.)

(Aus dieser letzten Aeußerung ist im Munde der Leute die Sage entstanden, Fichte habe erklärt, man müsse die Menschen, wenn sie dreißig alt seien, todt schlagen.)

bringen, ist das einzige Mittel eine neue Erziehung, die von keinem anderen Volk ausgehen und zunächst auf kein anderes Volk angewendet werden kann, als von Deutschen auf Deutsche. Wenn Fichte von der „Deutschheit" redet, als dem Vermögen sittlicher und politischer Wiederherstellung, so erblickt er in ihr die Quelle einer neuen Volkserziehung *).

Daß die Natur des deutschen Volks in der That eine solche Quelle geistiger Erneuerung ist, bedarf einer tieferen Begründung.

II.

Das deutsche Volk als Urvolk.

1. Die Sprache und deren Sinnbildlichkeit.

Es ist die Frage, ob das deutsche Volk im Stande ist, die ihm gestellte Aufgabe zu lösen, ob jene intellectuelle und moralische Erneuerung der Menschheit von ihm ausgehen, in und an ihm erprobt werden kann, ob dem Bedürfnisse der Zeit auch die Fähigkeit und das Vermögen des Volks gleichkommen?

Geistige Lebenserneuerung von Grund aus ist überhaupt nur da möglich, wo jemand aus ureigenster Kraft lebt und kein geliehenes, sondern ein ursprüngliches, in sich selbst gegründetes Leben führt aus unversieglicher Quelle. In der Geistesursprünglichkeit liegt die Bürgschaft und die Kraft der Erneuerung. Wir können ein solches Vermögen der Erneuerung einem Volke nur dann zutrauen, wenn es bei aller Veränderung seiner Wohnsitze, bei aller Vermischung mit anderen Völkern seine ureigene Geistesart rein und unverdorben bewahrt hat, wenn es in diesem Sinn ein Urvolk ist und geblieben ist. Ist das deutsche Volk ein Urvolk? Von seiner Ursprünglichkeit hängt seine Erneuerung und

*) Reden an die deutsche Nation. I Rede. S. 271—274.

seine Rettung ab: diese Bedingung in ihr volles Licht zu setzen, ist daher eine wesentliche Aufgabe der fichte'schen Reden.

Es giebt eine Probe, um die Sache zu entscheiden: der deutlichste Erkenntnißgrund des geistigen Lebens ist die Sprache; das Urvolk redet eine Ursprache, und wo diese geredet wird, ist das Dasein eines Urvolkes durch das sicherste und lebendigste Zeugniß bewiesen. Wenn die deutsche Sprache eine Ursprache ist, so ist das deutsche Volk ein Urvolk, fähig zur sittlichen Wiedergeburt vermöge einer neuen Volkserziehung. Die deutsche Sprache zeugt für das deutsche Volk. Die Reden Fichte's stützen sich auf dieses Zeugniß *).

Das Band, welches vermöge der Sprache Begriffe und Laute verbindet, ist nicht willkürlich, sondern gesetzmäßig: dieser Begriff wird in den menschlichen Sprachwerkzeugen zu diesem Laut; es sind nicht die Einzelnen, die sich nach willkürlicher Verabredung eine Sprache machen, sondern die menschliche Natur selbst redet; die menschliche Sprache ist darum in ihrer Wurzel eine einzige und durchaus nothwendige. Die Verschiedenheit der Sprachen oder die Abweichungen von der menschlichen Ursprache entstehen unter äußeren Einflüssen auf eine ebenfalls gesetzmäßige Weise. Menschen, die unter denselben äußeren Einflüssen vereinigt leben und ihre eigene Sprache in fortgesetzter Mittheilung entwickeln, bilden ein Volk. Ebenso nothwendig als die Entstehung der Sprache ist deren Entwicklung. In dem geistigen Leben ist die Erfassung des Uebersinnlichen später als die sinnliche Wahrnehmung. Daher entwickelt sich auch in der Sprache erst die Bezeichnung der sinnlichen Gegenstände, dann der Ausdruck des Uebersinnlichen. Dieser letztere ist ebenfalls (schon weil er sprachlich ist) sinnlich und nimmt seinen Ausgangspunkt von

*) Ebendaselbst. IV Rede. S. 311—314.

der Bedeutung sinnlicher Objecte; er kann daher das Uebersinnliche nicht im eigentlichen, sondern nur im bildlichen Sinne bezeichnen. So entsteht in der Sprache die *sinnbildliche* Ausdrucksweise. Das Erfassen des Uebersinnlichen ist gleichsam ein Sehen mit dem Auge des Geistes, unwillkürlich vergleichbar dem Sehen mit dem Auge des Leibes; daher nannten die Griechen die Vorstellung des Uebersinnlichen „Idee" oder Gesicht (sinnbildlich genommen). Je umfassender und klarer das sinnliche Erkenntnißvermögen entwickelt ist, um so reicher und bestimmter kann sich die symbolische Ausdrucksweise der Sprache ausprägen. Ihre Ausbildung geschieht auf Grund und nach Maßgabe unserer sinnlichen Vorstellungen.

Das Selbst als Organ der sinnlichen Welt unterscheidet sich von dem Selbst als Organ der übersinnlichen: dieser Unterschied muß mit aller Klarheit erfaßt sein, damit der sinnbildliche Eindruck überhaupt verstanden werde. Nun kann das Uebersinnliche in seinem Unterschiede vom Sinnlichen jedem nur aus der eigenen inneren Erfahrung einleuchten; es will, um verstanden zu werden, erlebt sein. Wir müssen unser eigenes geistiges Werkzeug in Bewegung setzen, um bei dem sinnbildlichen Ausdruck zur Sache selbst zu kommen; sonst bleibt uns das Wort (als Ausdruck des Uebersinnlichen) bedeutungslos und todt; die Sprache ergeht sich dann in Bildern ohne Sinn, in uns fehlt die dem Bilde entsprechende innere Anschauung, und wir brauchen Wörter, wie man todte Geräthschaften braucht. Die Sprache ist nur in dem Maße lebendig, als sie deutlich ist; sie ist nur in dem Maße deutlich, als sie wirkliche, innerlich erlebte Anschauungen ausdrückt*).

---

*) Ebendaselbst. IV Rede. S. 314—319.

2. Lebendige und todte Sprache.

Setzen wir nun den Fall, daß ein Volk seine eigene Sprache aufgiebt und eine fremde annimmt, so muß es entweder seinen Anschauungskreis in die fremde Sprache oder sich in den Anschauungskreis der letzteren einleben. Bis zu einem gewissen Grade ist ein solches Einleben möglich; so weit nämlich die Sprache sinnliche Gegenstände bezeichnet, läßt sich die entsprechende Anschauung leicht hervorbringen, der Gegenstand ist entweder bekannt oder läßt sich sinnlich darstellen. Dagegen in dem sinnbildlichen Sprachgebiete kann die Bedeutung des Worts auf solche Weise nicht erhellt werden: hier kommt alles auf die erlebten inneren Anschauungen an, auf die Entwicklung und den Bildungsgrad des geistigen Lebens. Setzen wir nun, daß eben diese Anschauungen dem Volke fehlen, welches eine fremde, gerade in diesem Gebiete sehr ausgebildete Sprache annimmt, so ist die nothwendige Folge, daß todte Worte gesprochen werden, und die fremde Sprache im Munde dieses Volkes abstirbt.

Hier ist zwischen Volk und Sprache eine Kluft, die sich nicht füllt, sondern übersprungen wird durch den Abbruch der normalen Volksentwicklung, durch den künstlichen Eintritt in einen fremden Anschauungskreis, der sich dem Geiste des Volkes äußerlich, historisch, willkürlich auflegt. Die Worte werden erlernt, die Laute nachgeahmt, die geistige Bedeutung muß man sich erklären lassen und als fertige Thatsache annehmen. Was man auf diese Weise empfängt, ist nichts innerlich Erlebtes, sondern „die flache und todte Geschichte einer fremden Bildung". In dem ganzen Umkreise ihrer Sinnbildlichkeit ist die so angenommene Sprache todt für das Volk, das in sie eintritt; jener sinnbildliche Bestandtheil bleibt „die Scheidewand, an welcher

der ursprüngliche Ausgang der Sprache als einer Naturkraft aus dem Leben und die Rückkehr der wirklichen Sprache in das Leben sich bricht. Obwohl eine solche Sprache auf der Oberfläche durch den Wind des Lebens bewegt werden und so den Schein des Lebens von sich zu geben vermag, so hat sie doch tiefer einen todten Bestandtheil und ist durch den Eintritt des neuen Anschauungskreises und die Abbrechung des alten abgeschnitten von der lebendigen Wurzel*)."

Lebendige und todte Sprache verhalten sich daher, wie Leben und Tod. Nur in einer lebendigen Sprache ist auch eine lebendige Geistesbildung möglich; lebendig ist nur eine solche Bildung, die das wirkliche Leben ergreift und in allen seinen Formen bis in die Tiefe durchdringt. Nur in einer lebendigen Sprache ist daher das ganze Volk bildsam und darum auch das Volksleben gemeinsam; es giebt nur in einer lebendigen Sprache im wahren Sinne des Worts ein Volk. Hier allein wird es mit der Bildung ernst und gründlich genommen, sie spielt nicht bloß auf der Oberfläche des Lebens, sondern steigt herab in die Tiefe des Gemüths. Geist oder was man so nennt, kann man in jeder Sprache haben, Gemüth nur in einer lebendigen. Um eine fremde Bildung wahrhaft zu durchdringen, muß man sich dieselbe gründlich aneignen; das ist nur möglich, wenn man selbst ein eigenes Leben führt, man führt es nur in einer lebendigen Sprache. Daher wird der in einer lebendigen und ureigenen Sprache entwickelte Volksgeist sich auch fremder Sprache und Bildung leicht bemächtigen, die Ausländer geistig übersehen und besser verstehen können als diese sich selbst.

Setzen wir jetzt an die Stelle des unbestimmten Volks und der unbestimmten Sprache bekannte geschichtliche Größen. Die

*) Ebendaselbst. IV Rede. S. 320—321.

germanischen Völker, die frischen Erben der christlichen Weltbildung des Alterthums, haben die römische Sprache erobert oder vielmehr sich von ihr erobern lassen; sie sind neulateinische Völker geworden, mit einer einzigen Ausnahme: die Deutschen haben ihre Sprache behalten, „sie reden eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber todte Sprache*).“ Sie sind das Volk der lebendigen Sprache, das Urvolk, und da die lebendige Sprache das Band ist, welches ein Volk zusammenhält und zu einem Ganzen macht, da nur in ihr wirklicher Volksgeist möglich ist, so sind die Deutschen „das Volk schlechtweg im Gegensatze mit anderen von ihm abgerissenen Stämmen“. In diesem Volke allein lebt noch die geistige Urkraft der Menschheit, die neues Leben schaffen und mittheilen kann. Wenn dieses Volk zu Grunde geht, so ist die Menschheit verloren**).

3. Das Volk der lebendigen Sprache.

a. Einheit von Bildung und Leben.

Aus dieser Natur des deutschen Volks ergeben sich die nothwendigen und durch die Geschichte bewährten Grundzüge seines Charakters. Wo das Leben eines Volkes von seinen ursprünglichen Bedingungen nicht künstlich abgeschnitten und losgerissen wird, da strömt es noch aus dem göttlichen Urquell alles geistigen Lebens: es ist daher in seiner Wurzel religiös, es erzeugt in seiner Selbsterkenntniß ächte aus der Tiefe des Lebens geschöpfte Philosophie, welche das ewige Urbild alles geistigen Lebens

---

*) Ebendaselbst. IV Rede. S. 325.

**) Ebendaselbst. V Rede (Schluß). VII Rede. S. 359. Vgl. VIII Rede (Anfang).

wissenschaftlich erfaßt. Hier ist das Denken wahrhaft lebendig. Aus dem Leben gezeugt, strömt es in das Leben zurück, bildend, gestaltend, schaffend. Das lebenschaffende Denken ist dichterisch; das Vermögen unendlicher ewig zu erfrischender und zu verjüngender Dichtung gehört zu der Kraft eines Urvolkes; die Dichtung als beständige Vermittlerin zwischen Denken und Leben gehört als ein nothwendiger Zweig zu seiner Bildung. Das Volk einer lebendigen Sprache ist von Natur religiös, philosophisch, poetisch; hier gehen Religion, Philosophie, Dichtung nicht gleichgültig neben dem Leben her, sondern sie sind wirkliche, schöpferische Lebensmächte.

Eben darin unterscheidet sich das Urvolk von den anderen Völkern, die Deutschen von den neulateinischen Nationen. In ihm suchen und vereinigen sich Geistesbildung und Leben, bei den romanischen Völkern sind beide getrennt. Dort ist die Bildung lebendig, hier ist sie todt; dort ist sie Volkssache, hier Standessache; diese Trennung scheidet die sogenannten gebildeten Stände von dem übrigen Volke, das als Pöbel verachtet wird. Wie bei den Griechen die Römer, bei den Römern die Germanen für Barbaren galten, so gilt bei den germanischen Völkern der christlichen Welt das Barbarische für gemein und das Römische für vornehm, das Wort aus germanischer Wurzel für unedel, das gleichbedeutende aus römischer für edel. Diese Scheidung, „als ob sie eine Grundseuche des ganzen germanischen Stammes wäre", hat auch die Deutschen angesteckt und hier im völligen Widerspruch mit dem Wesen des deutschen Volkes „den Glauben an die größere Vornehmheit des romanischen Auslandes" erzeugt. Man meint besser zu sein nur dadurch, daß man in Rede, Tracht, Sitte nicht ist wie das Volk, daß man den Schein des Undeutschen und Ausländischen annimmt. Alle Ausländerei entsteht aus der Sucht vornehm zu thun.

Dieser Schein unächter Bildung wird durch die fremde Sprache begünstigt. Eine in der Wurzel erstorbene Sprache hat eine formell vollendete Ausbildung, einen geschlossenen Umfang der Wörter, eine feste Satzordnung, eine mechanische Fertigkeit, vermöge deren die Sprache sich selbst redet. Das sind scheinbare Vorzüge vor der lebendigen Sprache, die eine solche Abgeschlossenheit nicht hat, sondern die jeder nach seinem Bedürfnisse schöpferisch gestalten und in jedem Satze selbstthätig bilden muß. Wahre Bildung gründet sich auf Selbstthätigkeit und wird nur durch Fleiß und Anstrengung gewonnen. Jene Vorzüge sind Ausdruck einer todten Bildung und daher in Wahrheit nicht Vorzüge, sondern Mängel *).

b. Die Reformation.

Daß die Deutschen ein Urvolk sind, dem es mit Religion und Geistesbildung Ernst ist, haben sie durch die Weltthat der kirchlichen Reformation geschichtlich bewährt. Wie die germanischen Völker das Christenthum von den Römern empfingen, war es verfälscht durch heidnischen Aberglauben. Man nahm für christlich, was im Grunde heidnisch war und aus dem römischen Alterthum herrührte. Man kannte das Alterthum nicht. Als man es zu erkennen anfing, mußte man in dem Christenthume eine Mischung ächter und unächter Bestandtheile entdecken, und die Kenntniß des Alterthums hätte die Reinigung des Christenthums zur nothwendigen und unmittelbaren Folge haben sollen. Die Renaissance enthielt den Beweggrund zur Reformation. Aber dieser Grund bewegte die Neurömer nicht, von denen die Wiedererweckung des Alterthums ausging; sie erkannten die Widersprüche und unächten Bestandtheile des mit heidnischen Vorstel-

*) Ebendaselbst. IV Rede. S. 328—339.

lungen vermischten Christenthums, aber sie lachten dazu, weil sie die Sache nicht ernst nahmen. Das Licht der Alterthumswissenschaft fiel zuerst in den Mittelpunkt der neurömischen Bildung, aber wurde hier bloß zu einer Verstandeseinsicht, ohne das Leben zu ergreifen und anders zu gestalten*).

Der deutsche Geist nahm die Sache ernst; hier fiel das Licht der neuen Aufklärung in ein religiöses Gemüth und erweckte den unwiderstehlichen Trieb zur Reinigung der Religion und zur Sonderung des ächten Christenthums vom unächten. In dem ächten Christenthum handelt es sich um die Frage: was sollen wir thun, um selig zu werden? Es gilt das Heil der menschlichen Seele. Hier ist der Irrthum und die Entstellung gleich dem Betruge um unser Seelenheil. Wem das Seelenheil der Anderen gleichgültig ist, der kann auch das eigene nicht retten, einem Solchen liegt überhaupt das Heil nicht ernsthaft am Herzen. Wer es mit dieser Frage ernst nimmt, der muß den Trieb haben, allen die Augen zu öffnen, den Drang zur religiösen Reformation. So empfand Luther die Sache. In ihm erfaßte die neue Ansicht das religiöse Gemüth und wurde der Beweggrund einer religiösen Weltthat. „Ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser war das Leben in seinem Leben und setzte immerfort das Letzte in die Wage und gab ihm die Kraft und die Gaben, welche die Nachwelt bewundert. Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde; daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiele stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist

*) Ebendaselbst. VI Rede. S. 344—346.

natürlich und durchaus kein Wunder. Dieß ist nun ein Beleg von deutschem Ernst und Gemüth*)."

Das deutsche Volk ergriff die Sache der Reformation mit Begeisterung und kämpfte sie durch mit dem Muthe der Bekenner. Das ist ein Beleg von der Eigenthümlichkeit des deutschen Volks. Es hätte das Pabstthum nie so energisch bekämpft, wenn es dasselbe nicht so gründlich durchdacht hätte, nach rückwärts bis in seine letzten Grundsätze, nach vorwärts bis in seine äußersten Folgen; es nahm das Pabstthum ernsthaft, weit ernsthafter, als dieses sich selbst nahm. Dieser Ernst ist es, den der ausländische Geist als Consequenzmacherei verschrieen und nie hat begreifen können. Dieser Ernst ist deutsches Wesen. Ihn nicht verstehen, ist Ausländerei**).

c. Die deutsche Philosophie.

Die Reformation wurde der Hebel einer neuen Philosophie, in welcher der deutsche Geist dem ausländischen gegenüber seine Denkart wissenschaftlich bewähren sollte. Das freie philosophische Denken entwickelte sich bei den Deutschen in einer von dem Auslande grundverschiedenen Richtung. Hier vertauschte die Philosophie eine Autorität mit einer anderen und blieb, wie es der ausländische Genius mit sich brachte, dogmatisch. Was für die Scholastiker die Kirche, für die ersten protestantischen Theologen das Evangelium war, wurden für die neue Philosophie des Auslandes die Sinne. „Ob sie wahr seien, darüber regte sich kein Zweifel, die Frage war bloß, wie sie diese Wahrheit gegen bestreitende Aussprüche vertheidigen könnten." So entstand eine irreligiöse und zugleich unfreie Philosophie, die Frucht eines unselbständigen und abhängigen Geistes. „Wo selbständiger deut-

*) Ebendaselbst. VI Rede. S. 346—348.

**) Ebendaselbst. IX Rede. S. 348—357.

scher Geist sich regte, da genügte das Sinnliche nicht, sondern es entstand die Aufgabe, das Uebersinnliche in der Vernunft selbst aufzusuchen und so erst eigentliche Philosophie zu erschaffen." Leibniz ergriff die Aufgabe und bekämpfte jene ausländische Philosophie; Kant, nach seinem eigenen Geständniß angeregt von einer Aeußerung des Auslandes, brachte die Sache zum Durchbruch; die Wissenschaftslehre, die Philosophie der neuen Zeit, bietet die vollständige Lösung *).

Die Aufgabe einer neuen Philosophie hat das Ausland angeregt, der deutsche Geist hat sie gelöst. Eine zweite der Philosophie verwandte Aufgabe hat das Ausland ebenfalls zu lösen gesucht: die Errichtung eines vernunftgemäßen Staates durch die französische Revolution. Der Versuch ist vollkommen gescheitert und mußte scheitern. Ein solcher Staat läßt sich nicht aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen, er bedarf ein Volk, hervorgegangen aus einer neuen planmäßigen Volkserziehung, welche das Bürgerthum des Vernunftstaates zu ihrem Zweck hat. Diese Bedingung fehlte. Sie zu erfüllen, ist die Aufgabe der neuen im Aufgange begriffenen Zeit; das deutsche Volk allein kann diese Aufgabe lösen. Alle mächtigen Factoren allgemeiner Bildung sind in Deutschland vom Volke ausgegangen: das beweist die Geschichte der Reformation, die Geschichte der deutschen Reichsstädte; der Typus dieses Volks ist der fromme, ehrbare, bescheidene, bedürfnißlose, für das Ganze freigebige Geist des deutschen Bürgerstandes, der die republikanischen Tugenden in sich vereinigt. „Die deutsche Nation ist die einzige unter den neueuropäischen Nationen, die in ihrem Bürgerstande schon seit Jahrhunderten durch die That gezeigt hat, daß sie die republikanische Verfassung zu ertragen vermöge"**).

*) Ebendaselbst. VI Rede. S. 351—353.

**) Ebendaselbst. VI Rede. S. 353—357.

d. Der deutsche und ausländische Geist.

Deutschland ist das germanische Mutterland, die romanischen Völker sind die ausländisch gewordene germanische Welt. Die weltgeschichtlichen Fortschritte sind Producte aus den Leistungen beider. Werth und Bedeutung dieser Leistungen sind so verschieden als die Charaktere der Volksgeister; der ausländische Geist verhält sich anregend, der deutsche vollendend; jener giebt den Antrieb, dieser die Schöpfung; dort der erste Schritt, hier der entscheidende. Die Wiederbelebung der classischen Alterthumsstudien geht von dem Auslande aus, der deutsche Geist erfaßt das Alterthum nicht als ein Fremdes, sondern als Bestandtheil seines Lebens, er durchdringt den Geist der classischen Welt und giebt ihn als eine lebendig gewordene Bildung den anderen Völkern zurück. In Italien die Renaissance, in Deutschland die Revolution; in England die Erfahrungsphilosophie, in Deutschland die Vernunftkritik und Wissenschaftslehre, in Frankreich die Revolution, in Deutschland die Volkserziehung*).

Der deutsche Geist und der ausländische, zurückgeführt auf ihre Grundunterschiede, verhalten sich wie Ursprünglichkeit und Nichtursprünglichkeit, wie Leben und Tod. So unterscheiden sich die Bildungsformen beider, ihr Glaube, ihre Philosophie, ihre Staatskunst. Der ausländische Geist im Gefühle seiner Abhängigkeit und Unselbständigkeit glaubt an ein Letztes, Festes, Stehendes, Todtes, seine Weltansicht ist sinnlich und mechanisch, „eine todtgläubige Philosophie"; ebenso leblos und mechanisch ist seine Staatskunst, fortwährend darauf bedacht, eine feste und letzte Ordnung der Dinge zu finden, ein künstliches Druck- und Räderwerk, eine gesellschaftliche Maschinenkunst, die man am

*) Ebendaselbst. V Rede. S. 339—341. VI Rede. S. 354 flgd. VII Rede. S. 359 flgd.

besten dadurch zu vereinfachen meint, daß man den Theil der Maschine, von dem alle gesellschaftliche Bewegung ausgeht, gut in Gang bringt; als das non plus ultra dieser Staatskunst erscheint daher die Fürstenerziehung. Wo der ausländische Geist in seiner Eigenthümlichkeit herrscht, da gilt diese Betrachtungsweise; wo sie gilt, da ist ausländischer Geist; wo sie in Deutschland gilt, wie z. B. in der gewöhnlichen Aufklärungsphilosophie, da ist Ausländerei und undeutsches Wesen. Das todte beharrliche Sein ist dem deutschen Geiste nur der Schatten des wahren; das wahre Sein ist ursprüngliches Leben aus und in Gott, seliges Leben; Philosophie ist die Erkenntniß desselben, das Staatsleben hat die Entwicklung und den Fortschritt der Menschheit zu seinem Zweck, die ihm entsprechende Staatskunst ist nicht Fürstenerziehung, sondern Nationalerziehung. Wie einst bei den Griechen die Erziehung Politik war, so wird jetzt die allerneueste Staatskunst wiederum die allerälteste*).

III.

Die Vaterlandsliebe.

1. Patriotismus und Religion.

Das selige Leben beginnt nicht erst jenseits des irdischen, sondern begreift dieses in sich und mit ihm auch das Leben eines Volks und dessen Entwicklung. In dieser Entwicklung offenbart sich das Ewige nach einem geistigen Naturgesetz; die Gemeinsamkeit des Gesetzes macht aus der Menge ein Ganzes, sie giebt das bestimmte Gepräge eines Volksgeistes, die Eigenthümlichkeit seiner Wirkungsweise; sie ist, was man den „Nationalcharakter" nennt. Ein Volk ohne ursprüngliches Leben hat keine eigenen, in seiner Natur gegründeten Aufgaben, kein gemeinsames Gesetz

*) Ebendaselbst. VII Rede. S. 360—366.

des Fortschrittes, keine nationale Entwicklung, also auch keinen Nationalcharakter. Dieser ruht im Glauben an die bestimmte Fortentwicklung, an die nothwendige Aufgabe des Volks. Wo dieser Glaube fehlt, da fehlt der Nationalcharakter, da fehlt in der eigentlichen Bedeutung des Worts das Volk. Nur ursprüngliches Leben kann sich fortentwickeln, einen Volksgeist bilden, einen Nationalcharakter ausprägen. „Nur der Deutsche — der ursprüngliche und nicht in einer willkürlichen Satzung erstorbene Mensch — hat wahrhaft ein Volk; der Ausländer hat keines. Daher ist auch nur im deutschen Geist Liebe zu seinem Volk möglich, Vaterlandsliebe im ächten Sinne des Worts"*).

Wirkliche Vaterlandsliebe ist religiös, sie liegt in der Richtung auf das Ewige. Es giebt eine „irdische Ewigkeit", eine Fortdauer unserer Wirksamkeit auf Erden, die selbst nur möglich ist kraft der Fortdauer und Fortentwicklung unseres Volks, kraft des fortbeständigen Nationalcharakters. Um auf Erden ewig zu sein, müssen wir uns in unserem Volksgeiste verewigen; das können wir nur, wenn wir ihm dienen, in seinen Aufgaben leben, für sein Dasein und seine Zwecke uns aufopfern. Aufgehen in Gott ist Gottesliebe, religiöses, seliges Leben. Aufgehen im Volksgeist ist Vaterlandsliebe und patriotisches Leben. Gottesliebe und Vaterlandsliebe, seliges und patriotisches Leben schließen einander nicht aus, sondern verhalten sich, wie Bedingung und Bedingtes. Was wir in unserem Volke lieben, ist sein ursprüngliches Leben, seine Fortentwicklung, seine ewige Aufgabe; es ist der Volksgeist als Offenbarung des Göttlichen. Patriotische Gesinnung ist darum in ihrer Wurzel religiös und durchdrungen von dem Gefühle dieses ihres Zusammenhanges mit dem Ewigen; sie reicht weit hinaus über den Staat und die gesellschaftliche Ord-

*) Ebendaselbst. VIII Rede. S. 377—382.

nung, ihre Zwecke sind höhere als bloß die Erhaltung des inneren Friedens, des Eigenthums, der persönlichen Freiheit, des Lebens und des Wohlseins aller. Das alles können wir haben auch unter dem Joch der Fremdherrschaft, Leben und Unterhalt giebt es auch in der Sclaverei, wir können es behalten und als Volk zu Grunde gehen, wir können das bürgerliche Wohl retten, vielleicht vergrößern und unseren Nationalcharakter, unsere irdische Ewigkeit darüber preisgeben. Was ist bürgerliches Wohl gegen irdische Ewigkeit? Was ist Wohl gegen Heil? Das Wohl giebt der Staat, das Heil liegt im Vaterlande. Unsere irdische Ewigkeit ist unser Volksgeist, unser Nationalcharakter. Diesen zu retten und zu erhalten, muß alles andere aufgeopfert werden. So will es die Vaterlandsliebe, sie opfert das Wohl für das Heil, die bürgerliche Glückseligkeit für die irdische Ewigkeit. „Die Verheißung eines Lebens auch hienieden über die Dauer des Lebens hienieden hinaus, — allein diese ist es, die bis zum Tode für's Vaterland begeistern kann." „Im Glauben an diese Verheißung kämpften die deutschen Protestanten," „in diesem Glauben setzten unsere ältesten gemeinsamen Vorfahren, das Stammvolk der neuen Bildung, sich der herandringenden Weltherrschaft der Römer muthig entgegen." „Ihnen verdanken wir, die nächsten Erben ihres Bodens, ihrer Sprache und ihrer Gesinnung, daß wir noch Deutsche sind, daß der Strom ursprünglichen und selbständigen Lebens uns noch trägt, ihnen verdanken wir alles, was wir seitdem als Nation gewesen sind; ihnen, falls es nicht etwa jetzt mit uns zu Ende ist und der letzte von ihnen abgestammte Blutstropfen in unsern Adern versiegt ist, ihnen werden wir verdanken alles, was wir noch ferner sein werden*)".

Staat und Volksgeist (Vaterland) verhalten sich wie Mittel

*) Ebendaselbst. VIII Rede. S. 382—90.

und Zweck. Wenn es sich um die Erhaltung und Rettung des Volksgeistes handelt, dann muß die Vaterlandsliebe den Staat regieren und alles dem höchsten Zwecke unterordnen. In Zeiten der Gefahr hilft nicht mehr der Geist der ruhigen bürgerlichen Liebe zu der Verfassung und zu den Gesetzen, da rettet allein „die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt, für welche der Edle mit Freuden sich opfert und der Unedle, der nur um des ersten willen da ist, sich eben opfern soll*)“.

2. Patriotismus und Wissenschaftslehre.

Wenn man der Vaterlandsliebe und dem Nationalgefühl, die Fichte in seinen Reden erhebt, genau auf den Grund sieht, so wird man darin nichts dem Geiste der Wissenschaftslehre Fremdes oder Entgegengesetztes auffinden. Er kennt keinen anderen Patriotismus als die Liebe zum deutschen Volksgeist; Volk und Deutschheit gelten ihm in der gegenwärtigen Welt als gleichbedeutende Begriffe; das deutsche Volk ist ihm der Typus und einzige Repräsentant der Geistesursprünglichkeit, das religiöse, philosophische, zur sittlichen Wiedergeburt der Menschen durch eine neue Nationalerziehung berufene Volk. Deutscher Volksgeist und reformatorischer Geist sind ihm eines; das deutsche Volk gilt ihm als Träger und Organ der sittlichen Weltentwicklung, als der fortbewegende, die Menschheit erneuende Geist, als das eigentliche Culturvolk der neuen Welt, als das Salz der Erde. Nur in dieser Bedeutung ist es der Gegenstand seiner Liebe, nur darum hat in seinen Augen die Abstammung von diesem Volk einen Werth. Gefühl der Geistesursprünglichkeit und Nationalgefühl fallen hier in denselben Punkt; das besondere, an die

*) Ebendaselbst. VIII Rede. S. 376. 87.

Scholle gebundene, beschränkte, ausschließende, mit einem Wort specifische Nationalgefühl, das die Wissenschaftslehre nicht kennt und welches die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters verwerfen*), erscheinen auch in den Reden an die deutsche Nation keineswegs als eine berechtigte Empfindung, sondern als Ausländerei. Man lasse sich nicht durch das Wort über die Sache täuschen. Der Kosmopolitismus der Wissenschaftslehre und der Patriotismus der Reden sind ein und derselbe Begriff, sie sind es nach Fichte's eigenem Ausspruch, beide verhalten sich wie Gattung und Species; Patriotismus ist „der bestimmte wirkliche Kosmopolitismus"**). Das Selbstbewußtsein, welches die Wissenschaftslehre zum Princip macht, und das Nationalgefühl, welches die Reden fordern, haben denselben Inhalt. Das deutsche Volk ist im Sinne Fichte's das Ich unter den Völkern. Aus keinem anderen Grunde nennt er es Urvolk. Nur aus diesem Volke konnte die wahre Philosophie, die Vernunfterkenntniß, die Wissenschaftslehre hervorgehen; nur durch diese Einsicht ist die sittliche Erneuerung der Welt möglich; die in das Leben eingeführte Wissenschaftslehre ist jene neue Volkserziehung, von der nach Fichte das Heil der Deutschen und damit das der Menschheit abhängt, das Zeitalter der „Vernunftwissenschaft" und „Vernunftkunst". Deutsche Vaterlandsliebe und Begeisterung für die Wissenschaftslehre und die nur durch sie mögliche Regeneration der Menschheit sind daher bei Fichte ein und dieselbe Gesinnung. Die übrigen Völker sollen ihr Heil von den Deutschen empfangen, diese können das ihrige nur aus sich selbst schöpfen, sie besitzen es in der

*) Vgl. oben Cap. V dieses Buchs. Nr. II. 3. S. 896. 97. Grdz. des gegenw. Zeitalt. XIV Vorl. (Schluß).

**) Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriot. Dialoge vom Jahr 1807. Nachgel. W. III Bd. Erstes Gespräch. S. 227—29.

reifsten Frucht ihrer ursprünglichen Geisteskraft, in der Vollendung der ächten deutschen Philosophie, in der Wissenschaftslehre, deren Saat aufgehen soll in einer neuen Volkserziehung, in einem Volke als Frucht dieser Erziehung. Das sind die Grundgedanken Fichte's, aus denen sein Begriff des Patriotismus nothwendig folgt. Auch Plato konnte als ächten griechischen Patriotismus folgerichtigerweise nichts anderes gelten lassen als die Begeisterung für seinen auf eine neue Erziehung gegründeten und zum Zweck einer sittlichen Wiedergeburt der Hellenen entworfenen Staat. Die Reden an die deutsche Nation und die patriotischen Dialoge lassen über diese Bedeutung der Vaterlandsliebe bei Fichte keinen Zweifel. Jeder andere Patriotismus als „abgesonderter und für sich bestehender Zustand" ist ihm etwas völlig Werthloses, Leeres, Gedankenloses. So behandelt er z. B. in jenen Gesprächen den „besonderen preußischen Patriotismus". In dem zweiten Gespräche wird ausführlich entwickelt, wie die patriotische Gesinnung und Aufgabe keinen anderen Inhalt haben könne als die Wissenschaftslehre im Bunde mit Pestalozzi's Volkserziehung, wie davon die Zukunft Deutschlands und der Welt abhänge. „Auch hier ist es wiederum die deutsche Nation, welcher der erste Urheber des Vorschlags angehört, welcher zuerst der Vortrag gemacht worden, welcher noch unter allen übrigen europäischen Nationen die nöthige Selbstbesinnung und Selbstverleugnung, so wie andern Theils die erforderliche Gelehrigkeit am ersten sich zutrauen läßt. Und so heißt es hier abermals: rettet nicht der Deutsche den Culturzustand der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten. Wird er aber nicht gerettet und durch dieses ihm einzig übrige Zwischenmittel zum höhern und absoluten Heilmittel der Wissenschaft heraufgerettet, so versinkt der zweite menschliche Culturzustand ebenso in Trümmer, wie

der erste in Trümmer versank*)." In dem ersten Gespräch heißt es: „übernimmt nicht der Deutsche durch Wissenschaft die Regierung der Welt, so werden die nordamerikanischen Stämme sie übernehmen und mit dem dermaligen Wesen ein Ende machen**)".

Das Ergebniß lautet: die neue Zeit fordert eine neue Volkserziehung. Die Deutschen sind fähig, diese Aufgabe zu lösen; sie allein sind dazu fähig. Wie wird sie gelöst?

---

*) Ebendaselbst. I Gespräch. S. 237. S. 232. 33. Vgl. II Gespräch. S. 250.

**) Ebendaselbst. I Gespr. S. 243 flgd. II Gespr. S. 265—66.

In dem zweiten Gespräch findet sich ein merkwürdiger Ausspruch Fichte's, der vielleicht Anlaß gegeben hat zu einem im Munde der Leute ihm zugeschriebenen und vielfach wiederholten Dictum. Er soll gesagt haben: „von allen meinen Schülern hat mich nur Einer verstanden und dieser Eine hat mich mißverstanden." Das heißt so viel als „mich hat niemand verstanden". Das Letztere hat Fichte wirklich in jenem Gespräche gesagt: „Kant habe nur Einer verstanden, der Urheber der Wissenschaftslehre; die Wissenschaftslehre habe in ihrem Principe keiner verstanden." (S. 252.)

Neuerdings hat man das Wort in der obigen Umschreibung von Fichte auf Hegel übertragen, und so läuft es um, wie der milesische Dreifuß oder die Schale des Bathykles unter den sieben Weisen. „Bekanntlich hat Hegel gesagt u. s. f.", so las ich unlängst jene Phrase in einer unbedeutenden Zeitschrift citirt, um über Hegel zu spaßen. Der gute Mann, der mit diesem Citat Staat machen wollte, hätte von sich selbst mit dem größten Rechte sagen können: „von allem was Hegel gesagt hat, weiß ich nur dieses eine Wort, und dieses eine Wort ist nicht von Hegel."

Achtes Capitel.

Reden an die deutsche Nation.

B. Die neue Volkserziehung.

I.

Die Erziehungsreform.

1. Der Endzweck.

Alle Bedingungen sind vereinigt, um eine gründliche und durchgängige Reform der Volkserziehung zugleich als eine Weltaufgabe und eine deutsche Nationalsache erscheinen zu lassen. Die sittliche Erneuerung der Menschheit nach einem Zeitalter vollendeter und in ihren verderblichen Folgen erfüllter Selbstsucht ist eine Weltaufgabe, nur lösbar durch eine Neubildung und gänzliche Umschaffung des Menschengeschlechts von Innen heraus, durch eine von Grund aus neue Erziehung. Nur ein ursprünglicher Volksgeist, wie der deutsche, ist fähig, eine solche Erziehung an sich selbst zu vollziehen, zugleich deren Urheber und Gegenstand zu sein und den anderen Völkern auf dieser Bahn voranzugehen als Vorbild und erstes Beispiel. Die neue Weltaufgabe ist deßhalb zunächst eine deutsche Volksaufgabe. Nun aber ist die deutsche Volksursprünglichkeit, diese erste Bedingung unserer Erziehungsfähigkeit, selbst in ihrem innersten Bestande und in ihrer

öffentlichen Lebensform bedroht. Die Gemeinschaft der deutschen Staaten, die Verfassung der deutschen Völkerrepublik, welche innerhalb des Ganzen die eigene Art der Stammesglieder schont und erhält, ist die vorzüglichste Quelle deutscher Bildung und das erste Sicherungsmittel ihrer Eigenthümlichkeit. Nichts wäre dem deutschen Volksgeiste verderblicher als eine Einheit in Form monarchischer Centralisation, die es dem Gewalthaber möglich machte, „irgend einen Sproß ursprünglicher Bildung über den ganzen deutschen Boden hinweg für seine Lebenszeit zu zerdrücken." „Diese Einheit wäre ein großes Mißgeschick für die Angelegenheit deutscher Vaterlandsliebe gewesen, und jeder Edle über die ganze Oberfläche des gemeinsamen Bodens hinweg hätte dagegen sich stemmen müssen." Ist nun aber eine solche Alleinherrschaft gar eine Fremdherrschaft, so ist die dem deutschen Volksgeist angemessene, seine Ursprünglichkeit und eigene Art erhaltende Lebensform nicht bloß gefährdet, sondern geradezu vernichtet, und es ist jetzt die erste Aufgabe der deutschen Bürger, die Erhaltung ihrer Selbständigkeit in eine andere, von den Regierenden unabhängige Lebensform zu retten. Die einzige Form, die ihnen übrig bleibt, ist die Erziehung; sie ist das einzige Mittel, nicht bloß um die neue der Welt nothwendige Menschenbildung zu erzeugen, sondern auch um die vorhandene dem deutschen Geist eigenthümliche Bildung zu erhalten. Dieß macht die neue Volkserziehung in ganz besonderer Weise zur deutschen Nationalsache: sie ist der einzige Weg nicht allein unseres Fortschritts, sondern zugleich unserer Rettung*).

Das Ziel der neuen Erziehung ist die sittliche Selbständigkeit als Frucht der Bildung; diese Frucht zu reifen und aus den

*) Reden an die deutsche Nation. Rede III. S. 298. Rede IX. S. 397. 398.

Bedingungen, welche sie fordert, hervorgehen zu lassen, ist ihre Aufgabe, die nur gelöst werden kann nach einer völlig sicheren Richtschnur, nach einem genau entworfenen Plan, der alle jene Bedingungen wohl bedacht und richtig geordnet hat. Wie Bacon die Erfindung dem Zufalle entreißen und zu einer sicheren Kunst machen wollte, so hat Fichte dieselbe Absicht in Betreff der Erziehung; die baconische Kunst geht auf die Entdeckung fester und unfehlbarer Gesetze in der Natur, die fichte'sche Kunst geht auf die „Bildung eines festen und unfehlbaren guten Willens im Menschen". Ihres Zieles bewußt, soll die Erziehung in jedem Punkte durchaus planmäßig und methodisch handeln. Nun ist sittliche Selbständigkeit nicht denkbar ohne das innigste Wohlgefallen am Guten, ohne den freien vorbildlichen Zweck, den wir nur dann erfüllen, wenn er uns ganz erfüllt; er ist der unsrige nur dann, wenn wir sein Vorbild aus eigener Kraft gestalten und entwerfen. Dazu aber gehört eine geistige Kraftäußerung, eine intellectuelle Selbstthätigkeit, welche gereift sein will durch eine normale Geistesentwicklung, durch eine umfassende und gleichmäßige, d. i. harmonische Ausbildung aller menschlichen Grundvermögen. Verstandesklarheit und Willensreinheit sind die beiden nothwendigen Factoren der sittlichen Bildung. Zur Lauterkeit der Gesinnung gehört die Klarheit des Denkens. So lange wir von unserm dunklen Selbstgefühle beherrscht und getrieben werden, suchen wir den Genuß und scheuen den Schmerz; die Selbstsucht ist dunkel, sie muß durch Klarheit erstickt werden: diese Klarheit ist zu erziehen. „Indem auf diese Weise statt des dunkeln Gefühls die klare Erkenntniß zu dem Allerersten und zu der wahren Grundlage und Ausgangspunkte des Lebens gemacht wird, wird die Selbstsucht ganz übergangen und um ihre Entwicklung betrogen. Denn nur das dunkle Gefühl giebt dem

Menschen sein Selbst als ein Genußbedürftiges und Schmerzscheuendes; keineswegs aber giebt es ihm also der klare Begriff, sondern dieser zeigt es als Glied einer sittlichen Ordnung, und es giebt eine Liebe zu dieser Ordnung, welche bei der Entwicklung des Begriffs zugleich mit angezündet und entwickelt wird. Mit der Selbstsucht bekommt diese Erziehung gar nichts zu thun, weil sie die Wurzel desselben, das dunkle Gefühl, durch Klarheit erstickt; sie bestreitet sie nicht, ebensowenig als sie dieselbe entwickelt, sie weiß gar nicht von ihr. Wäre es möglich, daß diese Sucht später dennoch sich regen sollte, so würde sie das Herz schon angefüllt finden mit einer höheren Liebe, die ihr den Platz versagt." „Der Grundtrieb des Menschen, wenn er in klare Erkenntniß übersetzt wird, geht nicht auf eine schon gegebene und vorhandene Welt, welche ja nur leidend genommen werden kann, wie sie eben ist, und in der eine zu ursprünglich schöpferischer Thätigkeit treibende Liebe keinen Wirkungskreis fände; sondern er geht, zur Erkenntniß gesteigert, auf eine Welt, die da werden soll, eine apriorische, eine solche, die da zukünftig ist und ewigfort zukünftig bleibt*)".

2. Weg und Methode.

Das Ziel der Erziehung zeigt den Weg und die Methode: durch Klarheit der Erkenntniß zur Reinheit des Willens! Die klare Selbsterkenntniß erleuchtet und läßt dem Willen keine andere Richtung als die Liebe zum Guten, sie macht die Sittlichkeit zur Nothwendigkeit und schließt mit der Selbstsucht die schwankende und charakterlose Willkür im Princip aus. Die Erziehung wird daher nichts geben, was sie nicht lebendig machen oder in Leben verwandeln kann.

*) Ebendaselbst. Rede II. S. 283. Rede III. S. 301—304.

Nichts ist gewisser als das eigene Handeln, keine Erkenntniß deßhalb klarer als die selbsterzeugte, als das Bewußtsein des eigenen Thuns. Erkenne, was du thust; erzeuge, was du erkennst: ist daher die einfache Regel, nach welcher die Nationalerziehung den menschlichen Verstand in Absicht auf die Klarheit ausbildet. Die aus intellectueller Selbstthätigkeit gewonnene und gereifte Erkenntniß ist allemal auch die lebendigste und klarste; sie ist nicht bloß der unfehlbare Weg zur Sittlichkeit, sondern der Weg der Sittlichkeit selbst; denn wer sich gewöhnt, sein Object selbst zu erzeugen, dem wird die Selbstthätigkeit und das Handeln ein solcher Gegenstand der Liebe, daß er sich unmöglich mehr in die Abhängigkeit der Begierden bringen und wie ein Ding bestimmen läßt von Dingen.

Das unmittelbare Bewußtsein der eigenen Thätigkeit nennt Fichte Anschauung, sie gilt ihm als Wesen des Selbstbewußtseins und Grundform des Ich. Erst vermöge der Selbstanschauung wird die Thätigkeit zum Ich. Daher ist zur Entwicklung des Selbstbewußtseins der gründlichste und sicherste Weg die methodische Bildung der Anschauung, die (wie alle methodische Bildung) mit den Elementen beginnt. Auf diesem Wege wird die Selbstthätigkeit, welche die Wissenschaftslehre begreift, wirklich in Bewegung gesetzt, und damit werden die Bedingungen pädagogisch erfüllt, aus denen die Selbsterkenntniß des Ich oder die Wissenschaftslehre von selbst einleuchtet. Nur durch eine solche planmäßige und mit den ächten Elementen des Geistes vertraute Erziehung kann die Wissenschaftslehre ins Leben eingeführt und das Zeitalter der „Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst" zum Durchbruch gebracht werden. Was das Verständniß der Wissenschaftslehre in dem Bewußtsein des Zeitalters hindert, ja unmöglich macht, ist eine solche dem Wesen des Ich entfrem-

dete und verbildete Denk- und Empfindungsweise, die nur durch eine gründlich reformirte und auf das richtige Ziel hingelenkte Erziehung aus dem Wege geräumt werden kann. Die Idee dieser neuen Erziehung ist eine Frucht der Wissenschaftslehre; die Herrschaft der letzteren wird die reifste Frucht der in das Leben eingedrungenen und praktisch gewordenen Erziehung sein. Man kann den menschlichen Geist erst richtig erziehen, wenn man ihn richtig versteht, wenn man seine wahren Elemente und Grundfactoren erkennt. Diese Erkenntniß will die Wissenschaftslehre sein; daher ist es natürlich, daß aus ihr eine neue Fassung der Erziehungsaufgabe und -methode hervorgeht.

3. Anschauung und Sprache (Lesen und Schreiben).

Die zu erziehende Anschauung braucht dem Zöglinge nicht künstlich angebildet zu werden, denn sie lebt in der geistigen Menschennatur und ist deren eigentlicher Factor; daher besteht die Aufgabe der Erziehung auch nur darin, die Anschauung zweckmäßig und richtig zu leiten. In diesem Punkte findet Fichte den Grundfehler der bisherigen Erziehung; statt den Geist des Zöglings in der Anschauung haften und einwurzeln zu lassen, hat sie ihn gleich von vornherein der Anschauung entrückt und damit das geistige Leben seiner Wirklichkeit entfremdet und in eine Schattenwelt leerer Worte und Begriffe versenkt. Die Anschauung ist Bewußtsein des eigenen Thuns; die erhellte und richtig geleitete Anschauung ist Selbstverständigung; Worte sind Mittel zur Verständigung mit anderen. Erst muß man über sich selbst verständigt sein, bevor man sich mit anderen wahrhaft verständigen kann. Wird das Wort nicht gebraucht als Zeichen einer erlebten Anschauung, so bezeichnet es überhaupt nichts wirklich Bekanntes, so hat es keinen lebendigen Inhalt, sondern ist leer, wie ein Schat-

ten, so wird durch den Gebrauch der Worte nur die Täuschung erzeugt und befördert, als ob man wisse, was man in Wahrheit nicht weiß. Dann wirkt die Sprache nicht erleuchtend, sondern verdunkelnd; ihr vorzeitiger Gebrauch entfremdet und entwöhnt uns der Anschauung und ertödtet auf diese Weise das geistige Leben, statt es zu wecken. Aus Worten, die man nicht versteht, werden dann allgemeine und abstracte Begriffe, die man noch weniger versteht, und so treibt die falsche, der Anschauung und deren Leitung unkundige Erziehung den Zögling von Schatten zu Schatten. Wie man bisher die Sprache als Erziehungsmittel gebraucht hat, mußte sie verderblich wirken, denn sie wurde nicht naturgemäß an die lebendige Anschauung angeknüpft, sondern durch Auswendiglernen dem Gedächtnisse eingeprägt, und der Zögling gewöhnt zur „frühen Maulbraucherei", die nichts zur Selbstverständigung beiträgt, diese vielmehr umgeht und nur die Fertigkeit giebt, den Tauschhandel der Phrasen zu treiben. So brachte man eine Scheinreife hervor, die als Meisterstück der Erziehungskunst angesehen wurde, während im Kern das geistige Leben hohl und über sich selbst völlig im Unklaren blieb. Das Sprachvermögen ohne lebendige Anschauung bilden, heißt das geistige Leben in der Sprache abtödten und den Zögling von Grund aus verpfuschen. Was bei den Völkern todter Sprachen das Schicksal gemacht hat, das thut hier die blinde Erziehung und erntet dieselben Früchte*).

Zum Sprachgebrauch gehört auch das L e s e n und S c h r e i b e n. Fehlt jenem die lebendige Anschauung, so bildet er nicht, sondern dressirt; dann ist auch das Lesen und Schreiben nur eine

*) Vgl. Patr. Dial. II. Nachgel. W. III Bd. S. 270. Reden. IX. S. W. III Abth. II Bd. S. 409. Aphorismen über Erziehung (1804). S. W. III Abth. III Bd. S. 354. Nr. 2.

fortgesetzte Sprachdressur, eine Fertigkeit ohne Bildung, eine mechanische Abrichtung, die das wahre Ziel der Menschenerziehung verfehlt und ihm völlig zuwiderläuft. Sobald die Erziehungskunst nicht weiß, worin die geistige Natur besteht und worum es sich in ihrer Bildung handelt, wird sie die Anschauung umgehen, das Sprechen, Lesen und Schreiben als Bildungsmittel überschätzen und eben deßhalb von Grund aus falsch anwenden. Sie wird den Geist, statt zu entwickeln, dressiren.

4. Pestalozzi's Erziehungssystem.

Nun ist freilich die Schwierigkeit groß, wie die Wissenschaftslehre mit ihrem Erziehungsplan Eingang finden soll in ein Zeitalter, das durch seine intellectuelle und moralische Verdorbenheit unvermögend ist, den Geist derselben zu fassen. Dieselbe Verdorbenheit, die des Heilmittels bedarf, ist eben darum, weil sie diese Verdorbenheit ist, desselben unfähig. Hier bewegt sich die Wissenschaftslehre mit ihrer pädagogischen Absicht in einem offenbaren Cirkel; sie müßte das Zeitalter schon ergriffen haben, um es ergreifen zu können; es ist nicht abzusehen, wie sie ihm beikommen und die Kluft ausfüllen soll, die sie von dem herrschenden Bildungszustande trennt. Das Zeitalter müßte für die Wissenschaftslehre schon erzogen sein, um von ihr erzogen zu werden; es müßte sich ein Glied finden lassen, an welches die Wissenschaftslehre von sich aus anknüpfen kann: ein Glied, worin sich der fruchtbare Keim und die Anlage einer neuen Volkserziehung schon lebendig bethätigt.

Die deutsche Philosophie hat durch ihre tiefe Geisteserkenntniß das Princip lebendiger Selbstanschauung vorbereitet in Leibniz und entdeckt in Kant. Die Erziehung hätte sich diesem Principe gemäß längst umgestalten, die Geistesentwicklung zu ihrer

Aufgabe machen, die Anschauung zu deren Richtschnur nehmen müssen, wenn nicht ein anderes System die Herrschaft gewonnen und der Welt eingeredet hätte, daß der Geist von Natur leer und völlig abhängig sei von gegebenen Eindrücken. Die locke'sche Philosophie trägt die erste Schuld jener intellectuellen Verdorbenheit, die das Zeitalter unfähig macht, der Richtung der Wissenschaftslehre zu folgen. Daher ist es nicht zu erwarten, daß das erste praktisch thätige Glied einer neuen Volkserziehung von der Philosophie unmittelbar herkommt.

Der geforderte Anknüpfungspunkt ist in der That vorhanden und wirksam, ohne die Stütze eines philosophischen Systems oder einer philosophischen Schule. Die Kunst, die Anschauung der Zöglinge zu leiten, liegt in ihrem Grundrisse vor und wird schon fleißig getrieben. Die neue Erziehung ist ins Leben getreten durch Johann Heinrich Pestalozzi. In dem richtig gefaßten Grundgedanken Pestalozzi's liegt dem Keime nach das ganze System der neuen zur Umbildung der Nation berufenen Erziehung. „Pestalozzi's Gedanke ist unendlich mehr und unendlich größer, denn Pestalozzi selbst, wie denn jedes wahrhaft genialischen Gedankens Verhältniß zu seinem scheinbaren Urheber dasselbe ist. Nicht er hat diesen Gedanken gedacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann. An der Geschichte und Enthüllung dieses Gedankens, wie sie mit einer für sich selbst zeugenden Wahrheit und mit einer kindlich reinen Unbefangenheit in Pestalozzi's Schriften vorliegt, könnte man, daß eine Wahrheit, die den Menschen einmal ergriffen, ohne Wissen oder eigenes Zuthun des Menschen sich in ihm fortgestalte und trotz der allermächtigsten Hindernisse dennoch zuletzt durchbreche zu Licht und Klarheit, in sinnlicher Deutlichkeit darlegen." Er suchte

ein Hülfsmittel für das arme verwahrloste Volk und fand mehr, als er suchte: er fand das einzige Heilmittel für die gesammte Menschheit. „In dieser Bedeutung, nicht als intellectuelle Erziehung nur des armen gedrückten Volkes, sondern als die absolut unerläßliche Elementarerziehung der ganzen künftigen Generation und aller Generationen von nun an muß man den pestalozzi'schen Gedanken fassen, um ihn richtig zu verstehen und ganz zu würdigen*)." „An ihm," sagt Fichte in den Reden, „hätte ich ebenso gut, wie an Luther, die Grundzüge des deutschen Gemüths darlegen und den erfreuenden Beweis führen können, daß dieses Gemüth in seiner ganzen wunderwirkenden Kraft in dem Umkreise der deutschen Zunge noch bis auf diesen Tag walte. Auch er hat ein mühevolles Leben hindurch im Kampfe mit allen möglichen Hindernissen, von innen mit eigener hartnäckiger Unklarheit und Unbeholfenheit, und selbst höchst spärlich ausgestattet mit den gewöhnlichsten Hülfsmitteln der gelehrten Erziehung, äußerlich mit anhaltender Verkennung, gerungen nach einem bloß geahnten, ihm selbst durchaus unbewußten Ziele, aufrecht gehalten und getrieben durch einen unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Trieb, die Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke. Diese Liebe hatte ihn, ebenso wie Luther, nur in einer anderen und seiner Zeit angemessenen Beziehung, zu ihrem Werkzeuge gemacht und war das Leben geworden in seinem Leben, sie war der ihm selbst unbekannte feste und unmittelbare Leitfaden dieses seines Lebens, der es hindurchführte durch alle ihn umgebende Nacht, und der den Abend desselben krönte mit seiner wahrhaft geistigen Erfindung, die weit mehr leistete, denn er je mit seinen kühnsten Wünschen begehrt hatte. Er wollte bloß dem Volke helfen, aber seine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung ge-

*) Patr. Dialog. N. W. III Bd. S. 267—268.

nommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, giebt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung, und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elends emporzuhelfen. Dieser sein Grundbegriff steht in seinen Schriften mit vollkommener Klarheit und unverkennbarer Bestimmtheit da*)."

5. Fichte und Pestalozzi.

Das Abc der Empfindung, Anschauung und Kunst.

Fichte knüpft daher seinen Erziehungsplan an Pestalozzi's bereits praktisch gewordene Erziehungsart dergestalt an, daß er den Grundgedanken der letzteren in seiner ganzen Tragweite erfassen und folgerichtig ausbilden will. Pestalozzi's Erziehungssystem gilt ihm als Vorschule zu jener menschlichen Selbsterkenntniß und Weltanschauung, welche die Wissenschaftslehre giebt, als die nationale Propädeutik für das Zeitalter der Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst. Was er an diesem System mangelhaft findet, liegt nicht im Princip, sondern in der Ausführung, und folgt aus der wohlgemeinten, aber beschränkten Absicht, die Pestalozzi bei seiner Erziehungsreform zunächst im Sinn hatte. Er wollte das arme verwahrloste Volk auf pädagogischem Wege retten. Diese Absicht verengt den Charakter seiner Erziehung und nöthigt sie, ihr Werk zu beschleunigen und dem praktischen Nutzen unterwürfig zu machen. Daher wird auf gewisse brauchbare Fertigkeiten ein übergroßes Gewicht gelegt und im Widerspruch mit dem eigentlichen Grundgedanken, der die methodische Leitung der Anschauung bezweckt, die Gedächtnißübung durch Auswendigler-

*) Reden an die deutsche Nation. IX. S. W. III Abth. II Bd. S. 402—403.

nen, das Lesen und Schreiben überschätzt und verfrüht. In allen diesen Stücken bedarf das System gewisser Berichtigungen, die sich von selbst ergeben aus der Erweiterung seiner ursprünglichen Absicht. Der Grundgedanke enthält die allein richtigen Bedingungen nicht bloß zur Volksbildung im engen Sinn des Worts, sondern zur Menschenbildung im weitesten Sinne; er gilt für alle Volksclassen ohne Unterschied und begründet daher ein System der Nationalerziehung, welches nicht mehr an die Schranke und darum auch nicht mehr an jene pädagogisch-utilistischen Rücksichten gebunden ist, welche der Druck der Schranke, ihm auflegt*).

Es ist ganz richtig, daß Pestalozzi die Einführung in die unmittelbare Anschauung als den ersten Schritt der Erziehung betrachtet, aber er hätte zum ersten Object dieser Anschauung nicht die räumlichen Dinge, auch nicht (wie er es in seinem „Buch für Mütter" thut) den Körper des Kindes nehmen sollen, denn der Körper des Kindes ist nicht das Kind selbst; auch sollte unter den Mitteln, dem Zöglinge von dunkeln zu klaren Begriffen zu verhelfen, nicht das Medium der Worte oder der Schall als das erste gelten. Das alles sind Mißgriffe, die nicht der Grundgedanke seines Systems verschuldet, sondern jene utilistische Nebenrücksicht, nämlich die provisorische Sorgfalt für das Volk, veranlaßt hat.

Der unmittelbare Gegenstand unserer Anschauung ist unsere eigene Thätigkeit, deren elementarste Form nicht die willkürliche Erzeugung oder Construction, sondern die unwillkürliche Empfindung oder das Gefühl unserer Bedürfnisse und Eindrücke ausmacht. Hier finden wir daher den ersten Gegenstand unmittel-

---

*) Ebendas. Rede IX. S. 404 flgd. Vgl. damit Patr. Dialoge. II. S. 268 u. 269.

barer Anschauung. Das Klarmachen der Gefühle, das deutliche Erfassen dessen, was eigentlich empfunden wird, ist daher naturgemäß das erste Bedürfniß unserer Selbstanschauung und deshalb die erste Aufgabe einer auf die Leitung derselben bedachten Erziehung. Das erste Mittel der Selbstbesinnung ist der Ausdruck der Empfindung, das Aussprechen der Bedürfnisse; das Kind lerne zuerst aussprechen, was es wirklich empfindet, es lerne diese Empfindungen genau unterscheiden, auf seine Gefühle merken und auf diese Weise zugleich sich selbst als ein besonnenes, freies Ich davon absondern. Die Elemente dieser ersten Anschauung geben „das Abc der Empfindung" („der Besinnung auf die Nichtfreiheit"). Das ist die wahre und erste Grundlage alles Unterrichts, der eigentliche Inhalt eines Buchs für Mütter*).

Der zweite Gegenstand der Anschauung sind die äußeren Objecte, die räumlichen Dinge, Gestalten und Figuren. Der Zögling lerne, diese Objecte nachbilden, ihre Bilder entwerfen oder vermöge der Einbildungskraft in allen Theilen wiedererzeugen durch die freie That der Construction. Er werde sich dieses seines Thuns bewußt und dadurch eingeführt in die unmittelbare Anschauung der Größen- und Maßverhältnisse („das Abc der Anschauung"). Ist ihm das Object völlig bekannt und durchsichtig, so darf ihm gesagt werden, wie es heißt; erst dann ist das Wortzeichen am richtigen pädagogischen Ort, nicht früher. Der Weg der Anschauung geht von den Objecten und Bildern zu den Worten und Begriffen; der umgekehrte Weg führt in die Schatten- und Nebelwelt und verleitet zur „frühen Maulbraucherei"**).

*) Reden an die deutsche Nation. IX. S. 406—409. Patr. Dialog. II. S. 270.

**) Reden. IX. S. 409 flgd.

Das Dritte ist die freie Bewegung des Körpers, die Uebung der körperlichen Kraft, „das körperliche Können", die leibliche Kunstfertigkeit, „das Gewißmachen von Hand und Fuß", welches ebenfalls durch eine richtige und planvolle Leitung stufenmäßig entwickelt werden und mit der geistigen Ausbildung Hand in Hand gehend fortschreiten will. Diesen Theil der Elementarerziehung, den Pestalozzi zwar angeregt, aber nicht methodisch dargethan hat, nennt Fichte „das Abc der Kunst". Die Anleitung des Zöglings, zuerst seine Empfindungen, dann seine Anschauungen sich klar zu machen und seinen Körper kunstfertig zu bilden, macht den ersten Haupttheil der neuen deutschen Nationalerziehung *).

6. Die sittliche Erziehung. Der Erziehungsstaat.

Der zweite Haupttheil umfaßt die bürgerliche und religiöse Erziehung. Ist der Zögling in der Anschauung einmal einheimisch und festgewurzelt, so braucht er seine Welt nicht zu verändern, sondern nur zu steigern, und die Erziehung hat nichts anderes zu thun, als ihn auf diesem Wege richtig und planmäßig zu leiten **). In der Natur des Ich ist der normale und nothwendige Entwicklungsgang angelegt; die Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie das Wesen des Ich in der Selbstanschauung besteht, wie sich diese stufenmäßig erhebt und mit jedem Schritte erweitert und vertieft. Immer umfassender und heller wird der Erleuchtungskreis unserer Selbstanschauung, bis sie zuletzt den tiefsten Grund ihres eigenen Wesens durchdringt und sich erfaßt als eine (unmittelbare) Erscheinungsform des göttlichen Lebens. Die falsche Erziehung entfremdet das Ich seiner Natur und bringt es

*) Ebendas. Rede IX. S. 410 flgd. X. S. 411.

**) Ebendaselbst. X. S. 412.

aus dem Wege lebendiger Selbstanschauung in die Schattenwelt todter Begriffe; die richtige Erziehung macht, daß es jenen normalen und naturgemäßen Weg ergreift und unter ihrer Leitung festhält, bis ihm seine wahre Natur zur zweiten Natur geworden und es jetzt unmöglich ist, die eingelebte Richtung je zu verlassen. Die in dem Ich begründete und durch die Selbstanschauung fortschreitende Entwicklung zu erkennen, war die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Diese Richtung zur pädagogischen Richtschnur zu machen, ist die ganze Aufgabe und Kunst der fichte'schen Erziehungslehre. So genau und innig ist der Zusammenhang zwischen Fichte's Wissenschaftslehre und seinem Plan einer neuen Erziehung, die darum auch nicht auf einen besonderen Stand, sondern auf das Ich als solches gerichtet ist und, angewendet auf das deutsche Volk (dieses Ich unter den Völkern), eine nationale Geltung in uneingeschränktem Sinne des Worts beansprucht*).

Zur Sittlichkeit erziehen, heißt den sittlichen Grundtrieb zur Anschauung und zur Geltung bringen, damit er die bewußte und herrschende Triebfeder der Handlungen werde. Nun ist die einfachste und reinste Gestalt des Sittlichen der „Trieb nach Achtung", der nur befriedigt werden kann, indem man Achtungswürdiges hervorbringt. Was aus selbstsüchtiger Begierde geschieht, ist verächtlich und wird nicht etwa besser dadurch, daß die Thätigkeit intellectueller Art ist. Achtungswürdig ist allein die Ueberwindung der Selbstsucht (die Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung). Auf diesen Punkt richte sich daher die sittliche Erziehung; sie gewöhne den Zögling an eine gesetzmäßige Unterordnung, aus welcher die freiwillige Hingebung hervorgeht. Die Unterwerfung unter das Gesetz ist nothwendig und verdient keine

*) Vgl. Aphorismen über Erziehung. (1804.) S. W. III Abth. III Bd. S. 353.

besondere Anerkennung; erst die freiwillige Hingebung oder Aufopferung ist anerkennenswerth und verdienstlich; erst die Aufopferung darf belohnt werden, aber sie darf keinen anderen Lohn haben und begehren als sich selbst; sie sei der Lohn der gesetzmäßigen Unterwerfung; nur wer dem Gesetze vollkommen gehorcht hat, soll das Verdienst aufopfernder Handlungen erwerben dürfen, nur ein solcher ist der Aufopferung fähig und würdig*).

Es giebt nur ein Gesetz, dem unbedingt zu gehorchen, den sittlichen Trieb entwickelt, und es giebt nur einen Gegenstand, für den sich aufzuopfern, den sittlichen Trieb befriedigt: das ist das Ganze oder der sittliche Gesammtzweck der Menschheit. Es giebt nur eine Art, diesen Gesammtzweck in lebendiger Anschauung darzustellen: das ist die sittliche Gemeinschaft. Daher ist es nothwendig, daß die Zöglinge ein pädagogisch geordnetes Gemeinwesen bilden, in welchem jeder als Glied eines Ganzen sich fühlen, den Gesetzen desselben gehorchen, für die Gesammtzwecke arbeiten und auf diese Weise reifen kann zur Erfüllung nationaler und weltbürgerlicher Pflichten.

Der Trieb nach Achtung, der die Grundform alles sittlichen Triebes und das Element aller sittlichen Entwicklung ausmacht, erzeugt in dem Kinde das Streben geachtet zu werden; es sucht die Zufriedenheit der Eltern, die Achtung der Erwachsenen. In dem Maße, als der Zögling sich geachtet sieht, achtet er sich selbst. Unwillkürlich macht er das erwachsene Geschlecht, das er vorfindet, zu seinem Vorbilde. Das Kind will werden, wie die Erwachsenen. In der Nachahmung, die daraus nothwendig hervorgeht, liegt für den sittlichen Trieb die Gefahr einer großen und grundschädlichen Verirrung, der eine richtige Erziehung bei Zeiten vorbeugen muß. Ist das erwachsene Geschlecht verdorben, so muß das nachwachsende Geschlecht, indem es jenes sein Vorbild

*) Reden an die deutsche Nation. X. S. 414—419.

zu übertreffen sucht, nothwendig noch verdorbener werden. „Der Mensch," sagt Fichte, „lebt sich zum Sünder, und das bisherige menschliche Leben war in der Regel eine im steigenden Fortschritte begriffene Entwicklung der Sündhaftigkeit." So ist jenes Zeitalter „vollendeter Sündhaftigkeit" gekommen, welches abgethan werden soll durch eine von Grund aus neue Erziehung. Hier giebt es kein anderes Mittel, als daß diese Erziehung ihre Zöglinge aus dem „verpestenden Dunstkreise" entfernt und einen reineren Aufenthalt für sie errichtet. „Wir müssen sie in die Gesellschaft von Männern bringen, die durch anhaltende Uebung und Gewöhnung wenigstens die Fertigkeit sich erworben haben, sich zu besinnen, daß Kinder sie beobachten, und das Vermögen, wenigstens so lange sich zusammenzunehmen, und die Kenntniß, wie man vor Kindern erscheinen muß; wir müssen aus dieser Gesellschaft in die unsrige sie nicht eher wieder zurücklassen, bis sie unser ganzes Verderben gehörig verabscheuen gelernt haben und vor aller Ansteckung dadurch völlig gesichert sind*)."

Die Aufgabe der neuen Nationalerziehung fordert demnach einen abgesonderten und geschlossenen Erziehungsstaat, der in seinen Zöglingen die beiden Geschlechter, und in deren Ausbildung Lernen und Arbeiten vereinigt. Zur persönlichen Selbstständigkeit gehört auch die ökonomische, die durch Arbeit gewonnen wird. Die Erziehung zur Arbeit ist daher ein nothwendiger nationalpädagogischer Zweck. Es ist der allererste Grundsatz der Ehre, daß jeder den eigenen Lebensunterhalt auch der eigenen Arbeit und nicht etwa den servilen Künsten des Kriechens und Schmeichelns verdanke. Darum soll jeder arbeiten lernen. Die Nationalerziehung begreift deßhalb auch die wirthschaftliche Erziehung in sich, und der Erziehungsstaat bildet zugleich ein ökonomisches

*) Ebendaselbst. Rede. X. S. 421—422.

Gemeinwesen, zu dessen Erhaltung die Zöglinge durch ihre Arbeit beitragen. Dabei soll die Arbeit nicht etwa als todtes Werk betrieben werden, sondern selbst als erziehendes Element wirken, als ein wichtiger Factor in der Ausbildung und Entwicklung der menschlichen Selbstthätigkeit. Derselbe Grundsatz, der für das Lernen gilt, leite auch das Arbeiten. Wie die Objecte der Erkenntniß, sollen auch die des praktischen Gebrauchs so viel als möglich selbst erzeugt werden: jenes geschieht durch die intellectuelle Arbeit, dieses durch die mechanische (Arbeit im engeren Sinn). Was von allen pädagogisch zu leitenden Handlungen gilt, gelte auch von der mechanischen Arbeit: sie werde zu einem Gegenstande lebendiger Anschauung, zu einem verständigen, von der Intelligenz erleuchteten Thun. Erst dadurch wirkt die Arbeit erziehend und bildend; sie bildet nicht bloß das mechanische Können, sondern die Anschauung und damit das Ich: so erfüllt sie den pädagogischen Zweck und macht den Zögling selbständig nicht bloß in ökonomischer, sondern zugleich in intellectueller Hinsicht, sie bildet und entwickelt die ganze Person. Die beiden Hauptarten der zu erziehenden Arbeit sind die Production und Fabrikation: die Ausübung des Acker- und Gartenbaues, der Viehzucht und derjenigen Handwerke, deren man in diesem kleinen Erziehungsstaate bedarf. Auf diese Weise macht die Nationalerziehung ihre Zöglinge zugleich tüchtig für die öffentlichen Arbeitszwecke des Staats: sie erzieht tüchtige Arbeiter, wie sie das nationale Gemeinwesen braucht. Um sich zu erhalten, braucht die Nation den Arbeitsstand; um fortzuschreiten, braucht sie den Lehrstand. Auch die Gelehrten müssen, wie die Arbeiter, durch die Nationalerziehung hindurchgegangen sein; beide empfangen als Zöglinge dieselbe Elementarbildung und gehen erst von da an getrennte Wege, wo die mechanische Arbeit als besonderer Erziehungszweig

auftritt. Hier fordert der künftige Gelehrtenberuf eine andere Art der Beschäftigung und Zeiterfüllung. Welche Zöglinge für diesen Beruf taugen und darum von der mechanischen Arbeit abzusondern sind, entscheidet die Nationalerziehung lediglich nach der Beschaffenheit und dem Grade der Begabung*).

II.

Die Ausführung des Plans.

1. Die Mittel der Ausführung.

Der neue Erziehungsplan ist in seinem Grundriß entworfen. Auf ihm steht die Rettung der Nation, auf ihm allein. Daher kann nicht mehr die Nothwendigkeit seiner Ausführung, sondern nur deren Art und Weise in Frage kommen. Die bisherige Erziehung war entweder Privatsache, oder so weit sie volksthümlich war, lag sie in den Händen der Kirche, die das Erziehungsgeschäft in den katholischen Ländern aus eigener Machtvollkommenheit, in den protestantischen im Auftrage der Staatsgewalt ausübte. So blieben die Elemente der Volksbildung beschränkt auf ein „bischen Christenthum", Lesen und, wenn es hoch kam, Schreiben; und das Ziel der Gelehrtenbildung hatte vorzugsweise die Geistlichen im Auge als die künftigen Volkslehrer. Die Volksschulen, wie die Gelehrtenschulen, waren so verfaßt, daß eine wirkliche Volksbildung daraus unmöglich hervorgehen konnte. Um diese in's Leben zu rufen und den entworfenen neuen Plan auszuführen, muß der Staat selbst die Sorge für die Erziehung übernehmen. An die Stelle der Privaterziehung und der kirchlich geleiteten Volksschule tritt die öffentliche Erziehung, welche der Staat ordnet, und die ausnahmslos gilt für alle.

Es ist nicht zu fürchten, daß die Kosten einer solchen Erzie-

*) Ebendaselbst. Reden. X. S. 422—427.

hung einen zu großen Aufwand der Staatsmittel verursachen. Im Gegentheil, was der Staat für die Erziehung verwendet, wird er auf anderen Gebieten mit tausendfältigen Zinsen wiedereinbringen. Es giebt auch, finanziell betrachtet, kein besseres Geschäft als die Nationalerziehung, keinen größeren Nationalreichthum als die Volksbildung. Die öffentliche, richtig angelegte und geleitete Erziehung liefert dem Staat geschulte Soldaten, tüchtige Arbeiter, ehrenhafte Bürger. Er wird keine Arme zu ernähren, weniger Verbrecher zu strafen und zu bewachen und seine Vertheidigung, wie seine wirthschaftlichen Interessen auf das Beste besorgt haben. Nichts bezahlt der Staat theurer, als den Mangel guter Bürger; nichts ist ihm einträglicher als eine Erziehung, die gute Bürger hervorbringt. Darum ist die öffentliche Erziehung unmittelbarer Staatszweck, den zu erfüllen, der Staat selbst sein Zwangsrecht brauchen darf. Zwingt er zum Kriegsdienst, warum soll er nicht auch zur Erziehung zwingen dürfen?

Wenn erst ein deutscher Staat diese wichtigste seiner Pflichten begriffen hat und zur Lösung der Aufgabe Hand ans Werk legt, so werden andere deutsche Staaten folgen, und es wird bald ein Wetteifer entstehen, der nie ein besseres Ziel gehabt hat. Gerade die Vielheit unserer Staaten bringt es mit sich, daß einer dem anderen den Rang abzulaufen sucht, und es giebt keine Sache, der ein solcher Wettstreit vortheilhafter sein könnte, als die Aufgabe der Nationalerziehung. Sollten aber die Staaten diese Sache in Stich lassen, so muß man hoffen, daß große Gutsbesitzer oder Städte aus eigenen Mitteln den Versuch machen und angehende Gelehrte sich finden werden, die mit Freuden in den Dienst einer solchen Erziehungsanstalt treten. Es wird an Zöglingen nicht fehlen. Sollten die Eltern ihre Kinder

dazu nicht hergeben wollen, so nehme man die armen, verwaisten, ausgestoßenen Kinder und halte sich an Lehrer der pestalozzi'schen Schule *).

2. Einigkeit in deutscher Gesinnung.

Der Versuch muß gemacht werden. Der Erfolg wird ihn rechtfertigen. Je umfassender und energischer er unternommen wird, um so eher wird das neue Geschlecht dasein, welches wir brauchen. Bis dahin können wir nichts Besseres thun, als innerlich dem neuen Bürgerthum uns annähern, uns in deutscher Gesinnung befestigen, den Charakter dieser Gesinnung pflegen, einig in dem, was der Zeit noththut, unerschütterlich fest in der Ueberzeugung, daß die deutsche Nation erhalten werden müsse und nur durch eine neue Erziehung erhalten werden könne. Diese Ueberzeugung werde durch nichts schwankend gemacht. Eine Menge Trugbilder sind dagegen im Umlauf und versuchen die Gemüther zu berücken.

Viele täuschen oder lassen sich damit täuschen, daß ja die deutsche Sprache und Literatur erhalten bleibe, auch wenn die Nation ihre politische Selbständigkeit einbüße. Was gilt denn eine Sprache, die ein Winkeldasein nothdürftig fortfristet? So lebt noch heute das Wendische fort. Was gilt eine Literatur, deren Sprache aufgehört hat zu regieren und darum auch aufgehört hat wahrhaft zu leben? Jeder vernünftige Schriftsteller will seine Gedanken zur Geltung und Herrschaft bringen; er will in seiner Weise regieren, er braucht deßhalb eine regierende Sprache, eine Sprache, in der regiert wird, die Sprache eines Volks, das einen selbständigen Staat ausmacht. Ohne die politische Selbständigkeit ihres Volks haben Sprache und Literatur ihre Würde

*) Ebendas. Rede XI. S. W. III Abth. II Bd. S. 428—444.

und damit ihren Werth verloren. Auch die Wissenschaft will regieren und umgestaltend einwirken auf das Leben des Volks; sie kann nichts ausrichten in einem politisch gefallenen Volke, sie kann den Verlust politischer Selbständigkeit nicht ersetzen, da mit dieser ihre eigene Lebensbedingung erloschen ist. Wie sollen wir auf eine künftige deutsche Literatur rechnen dürfen, da wir schon jetzt keine mehr haben, da schon jetzt die Furcht vor dem fremden Gewaltherrscher überall in deutschen Landen so viele Gemüther erschreckt vor einem vaterländischen Worte? Entweder hat dieser Gewaltherrscher Geistesgröße genug, um auch in dem besiegten Volke die geistige Selbständigkeit und deren Pflege zu achten: dann ist die Furcht vor ihm ungerecht; oder er ist kleinlich gesinnt und haßt die deutsche Geistesart: dann ist die Furcht vor ihm erbärmlich. „Soll denn nun wirklich, einem zu gefallen, dem damit gedient ist, und ihnen zu gefallen, die sich fürchten, das Menschengeschlecht herabgewürdigt werden und versinken, und soll keinem, dem sein Herz es gebietet, erlaubt sein, sie vor dem Verfalle zu warnen?" „Was wäre denn das Höchste und Letzte, das für den unwillkommenen Warner daraus erfolgen könnte? Kennen sie etwas Höheres, denn den Tod? Dieser erwartet uns ohnedieß alle, und es haben von Anbeginn der Menschheit an Edle um geringerer Angelegenheit willen — denn wo gab es jemals eine höhere als die gegenwärtige? — der Gefahr desselben getrotzt. Wer hat das Recht, zwischen ein Unternehmen, das auf diese Gefahr begonnen ist, zu treten?" „Das Nächste, was wir zu thun haben, ist dies, daß wir uns Charakter anschaffen und durch eigenes Nachdenken eine feste Meinung bilden über unsere wahre Lage und das sichere Mittel, dieselbe zu verbessern *)."

*) Ebendaselbst. Rede XII. S. 444 — 459. (Vgl. mit der letzten Stelle II Buch dieses Bandes, Cap. V. S. 320 flgd.)

3. Die politischen Trugbilder.

(Gleichgewicht, Welthandel, Universalmonarchie.)

Deutsch gesinnt oder von der nationalen Aufgabe des deutschen Geistes erfüllt sein, heißt zugleich einig sein. Was die deutsche Einigkeit aufhebt oder stört, widerstreitet auch der deutschen Gesinnung und ist in seiner Wurzel undeutsch und ausländischen Ursprungs. Es giebt gewisse Vorstellungen, die selbst mit dem Scheine politischer Grundsätze bekleidet sind und ein großes Ansehen auch unter uns gewonnen haben, obwohl sie dem deutschen Geist und der deutschen Einigkeit von Grund aus zuwiderlaufen. Es ist zur Gründung und Pflege deutscher Gesinnung sehr wichtig, sich dieser Trugbilder bewußt zu werden und ihren undeutschen Charakter zu durchschauen. Diese Trugbilder verhalten sich zur deutschen Gesinnung, wie nach Bacon die Idole zu unserem wahren und naturgemäßen Denken.

Die deutsche Einigkeit giebt die festeste Grundlage zu einer neuen politischen Ordnung der Dinge. Was bisher das europäische Staatensystem regulirt oder vielmehr verwirrt hat, war der Gedanke des sogenannten Gleichgewichts. Wären die deutschen Völker in ihrem gemeinschaftlichen Vaterlande in der Mitte Europas wahrhaft einig, so hätte das europäische Gleichgewicht seinen natürlichen, unverrückbaren Schwerpunkt, und es wäre nicht nöthig, ein künstliches Gleichgewichtssystem für die europäischen Machtverhältnisse zu erfinden. Das künstliche Gleichgewicht ist der Urfeind der deutschen Einigkeit, die eigentliche Ursache unserer Zwiespältigkeit und Trennung und alles daraus entstandenen Elends, dessen letzte Frucht der Verfall und politische Untergang der gesammten Nation ist. Erst ist das christliche Europa durch die Ländergier der Völker und den raubsüchtigen

Eifer nach gemeinschaftlicher Beute, die keiner dem anderen lassen und jeder dem anderen abjagen mochte, getheilt und in einen Zustand beständiger Welthändel und ungleicher Machtverhältnisse gebracht worden, deren Ausgleichung dann in jenem künstlichen Gleichgewichtssysteme vergeblicherweise gesucht wurde; dann hat dieses System auch die deutschen Völker, die ihrer Lage und ihren Interessen nach demselben fremd waren, durch ausländische Machinationen ergriffen und damit seinen Eingang in das Herz Europas gefunden. Die Deutschen sind nicht die Urheber, auch nicht die Theilnehmer der Gleichgewichtspolitik gewesen, sondern sie haben sich in das Netz derselben hineinziehen lassen und sind das Object, die Beute, das Opfer dieser Politik geworden. Jede Verrückung des Gleichgewichts muß jetzt in Deutschland ausgeglichen und die deutschen Staaten zu Zulagen gemacht werden zu den Hauptgewichten in der Wage des europäischen Gleichgewichts. „Wäre nur wenigstens Deutschland Eins geblieben, so hätte es auf sich selbst geruht im Mittelpunkte der gebildeten Welt, so wie die Sonne im Mittelpunkte der Welt; es hätte sich in Ruhe erhalten und durch sich seine nächste Umgebung und hätte durch sein bloßes Dasein allen das Gleichgewicht gegeben." Der Gedanke eines künstlich zu erhaltenden Gleichgewichts ist in seiner Nichtigkeit zu durchdringen. Es ist einzusehen, daß nicht bei ihm, sondern allein bei der Einigkeit der Deutschen unter sich selber das allgemeine Heil zu finden sei*).

Es liegt nicht im Interesse und in der Aufgabe der Deutschen, sich an beutegierigen und eroberungssüchtigen Welthändeln zu betheiligen. In diese verflochten, machen sie keine Beute, sondern werden dazu gemacht. Was von den Welthändeln gilt,

*) Reden an die deutsche Nation. XIII. S. W. III Abth. II Bd. S. 464, 65.

ebendasselbe gilt den Deutschen gegenüber auch vom Welthandel. Sie sollen sich von beiden unabhängig erhalten. Ihre politische Selbständigkeit und Einigkeit fordert auch die ökonomische, die Handelsunabhängigkeit, die Schließung des deutschen Handelsstaates. Das ist das zweite Mittel ihres Heils. Die Abhängigkeit vom Welthandel, die mercantile Verbindung mit England hat auch in den gegenwärtigen Kriegen uns zum Schaden gereicht; sie hat den Vorwand geliefert, daß wir als Abkäufer bekriegt und als Marktplatz zu Grunde gerichtet werden*).

Am wenigsten aber sollte der deutsche Geist sich blenden lassen durch das Trugbild des Cäsarismus und der „Universalmonarchie", welches, durch die Begebenheiten der Zeit begünstigt, als politisches Ideal vorgespiegelt und von vielen aus Thorheit oder knechtischem Sinne geglaubt wird. Eine Universalmonarchie muß alles centralisiren und gleichförmig machen wollen; sie vermischt und verreibt alle menschliche Mannigfaltigkeit und erzeugt dadurch eine Abstumpfung und Verflachung des geistigen Lebens, die um so verderblicher wirkt, je ursprünglicher die Anlagen und Keime der geistigen Natur sind. Nichts verträgt sich weniger mit der deutschen Geistesart, als die Universalmonarchie. Sie ist auch in sich selbst zweckwidrig; denn sie kann nur durch Mittel erreicht werden, die am Ende sie selbst zerstören. Die Kräfte, die sie zu ihren Eroberungen braucht, müssen von zwei Bedingungen getrieben werden, von der Verheerungssucht und von der Raubsucht, von barbarischer Rohheit und erbarmungslosem, raffinirtem Eigennutz. Mit solchen Kräften kann man die Erde zwar ausplündern, verwüsten und zu einem dumpfen Chaos zerreiben, nimmermehr aber zu einer Universalmonarchie ordnen**).

*) Ebendaselbst. S. 465—67.

**) Ebendaselbst. S. 467—69.

In diesen Urtheilen ist Fichte sich gleich geblieben. Die Gleichgewichtspolitik, der Welthandel und die Universalmonarchie sind ihm stets als politische Grundübel erschienen. Er verwirft sie in den Reden an die deutsche Nation, wie früher in seinen Beiträgen über die französische Revolution und in seiner Rechtslehre*).

Reinigen wir also unsere Gesinnung von allen jenen Trugbildern und Idolen. Unsere gegenwärtige Aufgabe ist deutsch gesinnt sein, in dieser rein deutschen Gesinnung zusammenhalten und feststehen. Mit den Waffen sind wir besiegt; seien und bleiben wir unbesiegt in der Gesinnung! Wir kämpfen nicht mehr mit Waffen, sondern mit Grundsätzen, Sitten, Charakter. In diesem Kampfe werden wir siegen, wenn wir seine Waffen rein und unbefleckt erhalten. Dazu müssen wir ablegen die angenommenen Untugenden, die der deutschen Gesinnung widerstreiten. Wir haben uns gewöhnt, fremde Sitten, die man „gute Lebensart" nennt, unserer eigenen Weise, unserer deutschen Eigenthümlichkeit vorzuziehen. Seien wir, was wir sind, ohne fremde Tünche; halten wir unsere Eigenthümlichkeit fest, auf die Gefahr, dem Auslande lächerlich zu erscheinen. Wir haben uns an innere Zwietracht gewöhnt und durch gegenseitige Vorwürfe, Anklagen und Beschuldigungen dem Auslande gezeigt, wie man uns schmähen kann. Diese Beschuldigungen sind ungerecht, denn unser Unglück ist nicht die Schuld einzelner, sondern aller, nicht das Werk von Personen, sondern ganzer Zeitalter; sie sind zugleich unklug, denn sie entwürdigen uns vor dem Auslande und geben uns der Geringschätzung desselben mit Recht Preis.

---

*) Ueber das Gleichgewicht und die Universalmonarchie vgl. Buch II. dieses Bd. Cap. IX. S. 391—393; über den Welthandel vgl. Buch III. Cap. X. S. 648—652.

Die Unsitte der Schmähschriften soll aufhören. Machen wir uns zur Pflicht, keine zu lesen, so wird keine mehr geschrieben werden. Hüten wir uns endlich auch vor der indirecten Selbstschmähung. Wir schmähen uns indirect, indem wir dem Auslande schmeicheln. Auch die Lobpreisung der Gewalt, die uns beherrscht, auch die Bewunderung des „großen Genies", welches die Gewalt hat, ist unwürdig, selbst wenn sie aufrichtig ist. Der Maßstab, wonach sie die Größe schätzt, ist undeutsch. „Unser Maßstab der Größe bleibe der alte: daß groß sei nur dasjenige, was der Ideen, die immer nur Heil über die Völker bringen, fähig sei und von ihnen begeistert; über die lebenden Menschen aber laßt uns das Urtheil der richtenden Nachwelt überlassen*)."

4. Der Entschluß zur That.

Die sittliche Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes war der Inhalt der Reden. Diese Aufgabe ist aus der Epoche des Zeitalters und den Geschicken der Nation gerechtfertigt. Es ist gezeigt, worin sie besteht; daß der deutsche Geist berufen und fähig ist, sie zu lösen; daß die Lösung eine neue Menschenbildung, eine gründlich umschaffende Nationalerziehung fordert, die den Gedanken Pestalozzi's aufnimmt, folgerichtig entwickelt, umfassend anwendet. Der Plan und die Mittel seiner Ausführung sind den Grundzügen nach dargethan. In ihm liegt der feste Vereinigungspunkt deutscher Gesinnung, der Halt deutscher Einigkeit, die Befreiung von allen Trugbildern, welche den geschichtlichen Gang des deutschen Volks in die Irre geführt und von fremden, feindseligen Bedingungen abhängig gemacht haben.

Jetzt handelt es sich darum, den deutschen Gedanken zur

*) Reden an die deutsche Nation. XIII. S. 470—476.

That zu machen, vor allem zur inwendigen That, zur lebendigen, unerschütterlich festen Gesinnung, die jeder aus freier Ueberzeugung fasse, die alle auf gleiche Weise durchdringe. Diese Gesinnungsthat ist das Erste und kann sofort geschehen. Die Entschließung ist leicht, denn was sie hindert, kann nur Selbsttäuschung sein, und die Zeiten der Selbsttäuschung sind vorüber. Nachdem die bisherigen Zustände zu Grunde gerichtet und durch eigene Schuld gefallen sind, ist es unmöglich, den Wahn, der sie erhalten möchte, fortzusetzen.

Wir haben zu wählen zwischen einem erniedrigten Dasein und dem sicheren Untergange auf der einen Seite und einer ehrenvollen Fortdauer, die zu glorreicher Wiederherstellung führt, auf der anderen. Wer aus lebendiger Einsicht zuerst den Entschluß zur nationalen Erneuerung ergreift, hat die Pflicht, die anderen aufzufordern, denselben Entschluß zu fassen. Diese Pflicht wollen die Reden erfüllt haben.

Die Aufforderung geht an alle, an Jugend und Alter, an Geschäftsmänner und Denker, an Fürsten und Volk. Die Jünglinge sollen durch die klare Einsicht ihre Einbildungskraft läutern, das Alter seine Selbstsucht; die Uneigennützigen sollen die Jugend berathen, die Eigennützigen wenigstens das Werk der Erneuerung nicht stören; die Geschäftsmänner sollen sich durch das, was sie das praktische Leben nennen, nicht verengen und gegen die Denker einnehmen lassen, die ihrerseits nicht vergessen mögen, daß die Ideen die Probe des Lebens zu bestehen haben; die Fürsten werden ihren Beruf, der sie zur Leitung der Völker erhebt, am besten erfüllen, wenn sie auf dem Wege der Erneuerung die Ersten sind in Gesinnung und That.

Die Aufforderung geschieht im Namen aller. In ihr redet die Stimme der Vorfahren und der Nachkommen; in ihr verei-

nigt sich der deutsche Genius mit dem des Auslandes zu derselben Mahnung. Die alten Deutschen, unsere früheren Vorfahren, haben umsonst das alte Römerthum mit leiblichen Waffen besiegt, wenn wir jetzt das neue Römerthum nicht mit den Waffen des Geistes besiegen, den einzigen, die uns geblieben sind. Die protestantischen Glaubenskämpfer, unsere späteren Vorfahren, haben umsonst für die Glaubensfreiheit und die Herrschaft des Geistes gestritten, wenn wir diesen schwererkämpften Geist jetzt zu Grunde gehen lassen und nicht alles thun, ihn zu erhalten und in die ihm bestimmte Weltherrschaft einzusetzen. Unsere Nachkommen werden umsonst leben; sie werden eine Geschichte haben, welche der Sieger macht, wenn wir nicht dafür sorgen, daß sich unser geistiges Leben an Haupt und Gliedern erneut. Geistiger Erneuerung bedarf die Menschheit; sie erwartet sie von den Deutschen.

„Die alte Welt mit ihrer Herrlichkeit und Größe, so wie mit ihren Mängeln, ist versunken durch die eigene Unwürde und durch die Gewalt eurer Väter. Ist in dem, was in diesen Reden dargelegt worden, Wahrheit, so seid unter allen neueren Völkern ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entschiedensten liegt, und denen der Vorschritt in der Entwicklung derselben aufgetragen ist. Geht ihr in dieser eurer Wesenheit zu Grunde, so geht mit euch zugleich alle Hoffnung des gesammten Menschengeschlechts auf Rettung aus der Tiefe seiner Uebel zu Grunde.“ „Es ist daher kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer möglichen Wiederherstellung *).“

*) Ebendaselbst. Rede XIV. S. 481—499. (Vgl. mit dem Schluß II Buch dies. Bd. Cap. V. S. 321. 322.)

Neuntes Capitel.

Der Universitätsplan.

Zu wiederholten malen haben wir in der Entwicklung der fichte'schen Lehre darauf hingewiesen, welche Bedeutung sie der Aufgabe und dem Berufe des Gelehrten zuschreibt; wie es der Gelehrte sein soll, der die Bedingungen, welche den Geist des vorhandenen Zeitalters ausmachen, auf das Klarste begreift und die Bildung des künftigen erzieht, wie sich dieser Beruf in dem Gelehrten verkörpern und den sittlichen Charakter desselben bedingen soll. Ich erinnere an die jenaischen Vorlesungen über die Bestimmung —, an die erlanger über das Wesen des Gelehrten, vor allem an die hierhergehörigen Abschnitte der Sitten- und Pflichtenlehre*).

Die Erziehung der Welt durch den Gelehrten ist aber selbst bedingt durch die Erziehung zum Gelehrten, die einen wichtigen Bestandtheil und den höchsten der Nationalerziehung ausmacht. In den Reden an die deutsche Nation hat Fichte die Grundlinien seines neuen Erziehungsplanes entwickelt; er hat bezeichnet, bis zu welchem Punkte an der elementaren Grundlage derselben auch die Erziehung zum Gelehrten theilnimmt, aber er hat hier die eigentliche Anwendung auf die specifische Gelehrtenerziehung offen ge-

*) Vgl. oben III Buch dieses Bd. Cap. XVI. S. 761—770.

lassen. Es handelt sich bei der letzteren um die Aufgabe der niederen Gelehrtenschule und der Universität, also um die Frage, welche Richtschnur die von Fichte entworfene Nationalerziehung der Universität vorschreibt, welche Umbildung dieser ihrer höchsten Lehranstalt sie fordert. In diesem Punkte begegnete die nationalpädagogische Frage dem damals angeregten und zur Ausführung bestimmten Plane einer in der preußischen Hauptstadt neu zu gründenden Universität. Auch Fichte war in dieser Sache um seinen Rath gefragt worden und hatte ihn in einer Denkschrift gegeben, welche den Reden an die Nation vorausgeht und die Anwendung seiner nationalen Erziehungsreform auf das Universitätswesen enthält. Gedanken zu Universitätsreformen hatten ihn stets beschäftigt, aber nirgends so gründlich und umfassend als in dieser nach Zeitpunkt und Richtung den Reden nahe verwandten Denkschrift*).

I.

Die Universität als Erziehungsanstalt.

1. Die Kunstschule der Wissenschaft.

Die Universitäten sollen eine Bildung geben, welche der Staat braucht und auf die er rechnet. Alle wirkliche Bildung ist Frucht der Erziehung; sie kann nicht bloß auf gut Glück überliefert, sondern sie will planmäßig erzogen werden. Die Universitäten gehören als nothwendiges Glied in den Gesammtorganismus der Nationalerziehung und sollen darum sein, was die bisherigen nicht sind: Erziehungsanstalten, nicht bloße Lehr- oder sogenannte freie Bildungsanstalten**).

---

*) Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. (1807.) S. W. III Abth. III Bd. S. 95—204. Vgl. II Buch dies. Bd. Cap. V. S. 322—324.

**) Ded. Plan u. s. w. I Abschn. §. 13. Anmerkg.

Aber auch als bloße Lehranstalten, ganz abgesehen von dem erziehenden Charakter, der ihnen fehlt, sind die vorhandenen Universitäten zum großen Theile unfruchtbar. Die mündlichen Lehrvorträge sind größtentheils nur Wiederholungen der schon im Druck vorhandenen gelehrten Literatur, sie sagen das schon Gedruckte noch einmal, sie lehren eigentlich nicht, sondern recitiren bloß und thun damit etwas im Grunde Ueberflüssiges. Die Zuhörer können die Bücher selbst lesen, ja sie thun sogar besser, wenn sie denselben Gegenstand lieber lesen als hören, denn sie können lesend die Sache weit aufmerksamer verfolgen und selbstthätiger durchdringen, als wenn sie sich bloß hörend verhalten. Das Hören ist passiver als das Lesen. So sind die akademischen Vorträge, so weit sie den Inhalt vorhandener Bücher wiederholen, nicht bloß überflüssig, sondern sogar schädlich. Sie machen den Büchern eine für den Lernenden verderbliche Concurrenz. Dieser denkt: du brauchst nicht zu hören, was du ebenso gut und besser lesen kannst; du brauchst nicht zu lesen, was du zu hören bekommst. Dadurch wird er leicht verführt, keines von beiden zu thun; im Vertrauen auf die Bücher hört er die Vorträge nicht, im Hinblick auf die letzteren liest er die Bücher nicht. So lernt er überhaupt nicht und verschwendet die Zeit. Es ist allerdings wahr, daß die Universitäten, namentlich die neueren, auch dazu beitragen, die gelehrte Literatur zu verbessern, aber erstens geschieht das immer nur von wenigen und kann durch keine in der Organisation einer Universität enthaltene Bedingung verbürgt werden, und dann kommt diese Arbeit nur den Büchern zu gute und erfüllt keine eigenthümliche akademische Lehraufgabe, keinen selbständigen nur der Universität angehörigen Zweck*).

Ihr höchster Zweck ist die Erziehung durch Wissenschaft und

*) Ded. Plan. I Abschn. §. 1. 2. 3.

zur Wissenschaft. Diese soll sich der Geister dergestalt bemächtigen, daß sie ganz in der Wissenschaft leben, daß ihr Denken und Arbeiten keine andere Form kennt als die wissenschaftliche. Dann erst ist die Wissenschaft lebendig geworden, sie ist gereift zum Können, zur Kunst. Diese Kunst ist lehrbar. Ihre Schule ist die „wissenschaftliche Kunstschule". Eine solche wissenschaftliche Kunstschule ist nothwendig, sie gehört in das System der Nationalerziehung, sie bildet den naturgemäßen Gipfel jener Pädagogik, deren Wurzel Pestalozzi erfunden hat. Die Wurzel ist die allgemeine Volksschule, der Stamm ist die niedere Gelehrtenschule, die Krone ist die höhere Gelehrtenschule, die Universität. Menschenbildung im Großen und Ganzen ist der Zweck der Nationalerziehung; sie soll aus den Händen des blinden Ungefähr herauskommen und unter das leuchtende Auge einer besonnenen Kunst gestellt werden, nicht bloß in ihren Elementen, auch in ihrer Vollendung. Das ist die Absicht, in welcher Fichte seinen Universitätsplan entwickelt*).

2. Lehrer und Schüler.

Das Professorenseminar.

Die Bedingung aller wissenschaftlichen Thätigkeit und Arbeit liegt darin, daß man die Kunst der wissenschaftlichen Aneignung besitzt, das wissenschaftliche Verstehen und Lernen, „die Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs". Diese Kunst zu erziehen, ist die eigentliche pädagogische Aufgabe der Universität, die dazu einen Vorrath von Kenntnissen, gleichsam den ersten Stoff für die zu übende Kunst, als Frucht der niederen Gelehrtenschule in dem Zöglinge voraussetzt und, um ihre Aufgabe zu lösen, den letzteren nicht bloß als stummen Zuhörer nehmen darf,

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 4 u. 5. §. 13. Coroll.

der auf gut Glück sich dem Einfluß der Vorträge und dem eigenen Genius überläßt; vielmehr fordert sie ein lebendiges und persönliches Eingehen des Lehrers auf den Schüler, einen Wechselverkehr und eine fortlaufende gegenseitige Mittheilung beider, welche nothwendig die Form des dialogischen und sokratischen Unterrichts annimmt. Der Schüler muß im Geiste der wissenschaftlichen Kunst antworten und fragen lernen, er muß die Kunst der wissenschaftlichen Arbeit und Darstellung im schriftlichen Vortrage selbstthätig ausüben, indem er Aufgaben löst, welche der Lehrer ihm stellt. Daher fordert jener akademische Wechselverkehr Examina, Conversatorien, Aufgaben und Ausarbeitungen, nicht zum Zweck des mechanischen Einlernens, sondern in Absicht auf die zu erziehende Kunst des wissenschaftlichen Denkens *).

Dieser Zweck kann nicht durch eine beiläufige Beschäftigung mit wissenschaftlichen Objecten, sondern nur dann erfüllt werden, wenn der akademische Zögling mit seinem ganzen Leben sich in die Wissenschaft versenkt und in ihr aufgeht. Daher fordert das akademische Leben eine ausschließende Richtung auf die Zwecke der Wissenschaft und deßhalb eine völlige Absonderung von der „allgemeinen Masse des gewerbtreibenden und dumpfgenießenden Bürgerthums", eine Isolirung von dem Getriebe der gewöhnlichen Lebensinteressen und eine Freiheit von dem Druck der gewöhnlichen Lebenssorgen, damit in dem akademischen Leben alle Interessen gesammelt und gerichtet bleiben auf die Sache der Wissenschaft. Gerade in dieser Rücksicht sind die kleinen Universitätsstädte den akademischen Lebensbedingungen günstiger als die großen **).

Es ist der Zweck der Universität, wissenschaftliche Künstler

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 5 — §. 9.

**) Ebendaselbst. I Abschn. §. 10.

zu erziehen. Darin liegt eine weitere Aufgabe, an welche die bisherigen Universitäten kaum gedacht haben. Alles Leben will sich aus sich selbst fortpflanzen, auch das wissenschaftliche und akademische. Es ist nicht genug, wissenschaftliche Kunstfertigkeit zu erziehen, es müssen auch solche erzogen werden, die selbst wieder im Stande sind, wissenschaftliche Künstler zu bilden. Die Kunst der wissenschaftlichen Künstlerbildung nennt Fichte den höchsten Grad der wissenschaftlichen Kunst. Die Universität, wie sie nach Fichte's Absicht werden soll, muß zugleich die Bedingungen in sich enthalten, um eine Pflanzschule künftiger Universitätslehrer, ein „Professorenseminarium" zu sein. Wir haben Seminarien für Prediger, Schullehrer u. s. f., aber keines für akademische Lehrer. Wie das akademische Lernen, so bleibt nach den bisherigen Einrichtungen auch das akademische Lehren dem Gerathewohl überlassen; keines von beiden wird gelernt, weil keines von beiden gelehrt wird, weil es keine Erziehung giebt, die sich um die akademische Bildung kümmert, weil mit einem Worte unsere Universitäten keine Erziehungsanstalten sind und sein wollen *).

II.

Die Ausführung des Plans.

1. Die philosophische Kunstschule.

Der Begriff einer wissenschaftlichen Kunstschule giebt die Grundidee, wonach Universitäten gegründet und umgestaltet werden sollen. Die Ausführung des Planes fordert die Anknüpfung an die gegebenen akademischen Verhältnisse; das vorhandene gelehrte Erziehungswesen ist der zu organisirende Stoff. Wie der Entwurf einer neuen Nationalerziehung den Anknüpfungspunkt zu seiner Verwirklichung in der vorhandenen pestalozzi'schen Schule

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 11 u. 12.

findet, so bieten die vorhandenen Universitäten einen Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Kunstschule in der akademischen Geltung der Philosophie und des philosophischen Unterrichts. Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, welche die gesammte geistige Thätigkeit wissenschaftlich erfaßt und als Wissenschaftslehre den Beruf hat, das Reich des Wissens zu ordnen und zu durchdringen. Von hier aus läßt sich die wissenschaftliche Kunstschule am ersten in's Leben rufen und gestalten. Zunächst muß die Philosophie in wissenschaftliche Kunst, der philosophische Unterricht in Kunstschule verwandelt werden. Es handelt sich daher vor allem um die Bildung einer philosophischen Kunstschule. Die Kunst der Philosophie ist das Philosophiren. Philosophiren lehren und philosophiren lernen ist daher die Aufgabe der philosophischen Kunstschule. Wer diese Kunst versteht, ist ein philosophischer Künstler. Wer in einer besonderen Wissenschaft Künstler werden will, muß zuerst ein philosophischer Künstler sein, denn die besondere wissenschaftliche Kunst ist nur die Bestimmung und Anwendung der allgemeinen philosophischen Kunst. Da es sich nun im Philosophiren um das methodische Suchen und Auffinden der wissenschaftlichen Einsicht handelt, so würde der Zweck einer philosophischen Kunstschule verfehlt werden, wenn man ein fertiges dogmatisches System in den Vordergrund stellen wollte. Die fertige Ansicht, die ausgemachte Behauptung ruft den Widerstreit der Thesen und damit die Polemik hervor, die nicht in der Aufgabe der philosophischen Kunstschule liegt. Darum wird auch der bildende philosophische Künstler zunächst nur einer sein dürfen, der zwar kein fertiges System lehrt, wohl aber ein solches hat, denn er könnte das Philosophiren nicht lehren, wenn er nicht mit seiner Philosophie zu Ende gekommen wäre, also ein philosophisches System hätte*).

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 14 — §. 18.

2. Die Fachwissenschaften und deren Encyklopädie.

Die Facultäten.

Wie die Philosophie von den grundlegenden Principien fortschreitet und herabsteigt zu den einzelnen Wissenschaften, das Reich des Wissens ordnend, jedes besondere Fach begründend, eintheilend, umfassend, die unphilosophischen Bestandtheile (die nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs sind) ausscheidend, so wird dasselbe die philosophische Kunstschule thun und für jedes besondere Fach den allgemeinen und umfassenden Theil d. i. die Encyklopädie der bestimmten Wissenschaft zur Grundlage und zum Ausgangspunkte des wissenschaftlichen Unterrichts machen. Vermöge dieser encyklopädischen Grundlegung hängt jede besondere Wissenschaft gleichsam in den Angeln der Philosophie und wird von ihr getragen. Bei dem Encyklopädisten in diesem Sinn ist die eigentliche Vertretung des Fachs, in ihm ist der philosophische Künstler und der Fachlehrer *eine* Person, und da Fichte's ganzer Reformplan darauf ausgeht, den Geist und die Lehrart der Philosophie auf dem akademischen Unterrichtsgebiete durchzuführen, so erhellt von hier aus die Bedeutung, die er der encyklopädischen Vorlesung und dem Encyklopädisten des Fachs zuschreibt. Jede encyklopädische Vorlesung giebt zugleich die gesammte auf das Fach in allen seinen Theilen bezügliche Literatur, deren Kritik und die Anweisung zur richtigen Auswahl und Art der Lectüre. Es ist zu wiederholen, daß unter Encyklopädie hier nicht ein Aggregat, sondern die Wissenschaft in ihrer inneren Vollständigkeit und „organischen Ganzheit" verstanden sein will*).

Der Encyklopädist hat die Herrschaft über das Fach, dem er

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 19—21.

vorsteht; er kennt es am genausten, durchdringt es am tiefsten und wird am besten wissen, das Studium seiner Wissenschaft in den besonderen Theilen zu leiten und den Lehrplan festzustellen. Um aber für jede Wissenschaft den richtigen Encyklopädisten zu finden und durch ihn oder mit ihm die Besetzung der unteren Lehrstellen zu bestimmen, soll der in einem Comité vereinigte Rath der ersten Fachgelehrten gehört werden.

Die allgemeinste Wissenschaft ist die Philosophie, nächst ihr die Philologie „als das allgemeine Kunstmittel aller Verständigung". Die besonderen Wissenschaften sind Mathematik und Geschichte. Die gesammte Geschichte theilt sich in die „Geschichte der fließenden Erscheinung und in die der dauernden". Die erste ist die vorzüglich so genannte Geschichte oder Historie mit ihren Hülfswissenschaften, die zweite die Naturgeschichte, deren theoretischer Theil die Naturlehre.

Vor dem Lehrplan der wissenschaftlichen Kunstschule erscheint die Trennung und Sonderexistenz der sogenannten Facultäten, insbesondere der drei oberen, unhaltbar. Wenn man abzieht, was entweder nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs ist, wie z. B. die geoffenbarte Theologie, oder zur praktisch-technischen Einübung gehört, so fallen Theologie und Jurisprudenz mit Philosophie, Philologie und Geschichte, die Medicin mit der Naturwissenschaft zusammen, und es ist kein wissenschaftlicher Grund, sie als besondere Fächer davon abzutrennen*).

3. Die akademische Genossenschaft.

Regularen, Novizen, Socii.

Wie nun der Lehrplan der wissenschaftlichen Kunstschule lediglich aus wissenschaftlichen Gründen bestimmt wird, so organi-

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 22—27.

sirt sich die Körperschaft der Zöglinge auch nur nach wissenschaftlichen Motiven. Damit ist von selbst jeder äußere Zwang ausgeschlossen. Die Theilnahme an den Prüfungen und Conversatorien steht frei; sie charakterisirt das erste Lehrjahr. Ebenso frei steht die Lösung der wissenschaftlichen Aufgaben; die gelungene, durch das sachkundige und kunstverständige Urtheil bewährte Leistung charakterisirt den Beruf zum wissenschaftlichen Künstler und damit den Antritt einer höheren Stufe. Aus der Masse der Lernenden unterscheidet sich jetzt eine besondere Classe, die sich aus freiem Antriebe organisirt. Sie stimmen überein in der Neigung und dem erprobten Talent für ein rein wissenschaftliches Leben. Daraus entsteht eine Genossenschaft, die zusammenlebt, einen einzigen großen Haushalt, eine ökonomische Gemeinschaft bildet, mit dem akademischen Lehrkörper im innigsten Wechselverkehr steht: eine anerkannte Classe Studirender, für deren Erhaltung und sorgenfreies Dasein direct auf Staatskosten gesorgt wird. Sie sind unter den Studirenden die „Regularen", gleichsam die „sorgfältig gepflegte Baumschule", während die übrige Masse wild wächst und nicht eigentlich Angehörige, sondern nur „Zugewandte" oder „bloße Socii" der Universität sind.

Das studirende Publicum theilt sich demnach in diese beiden Hauptclassen: Regularen und Socii. Unter den letzteren werden solche sein, die sich einen Platz unter den ersten durch wissenschaftliche Ausarbeitungen erwerben wollen, auch wissenschaftlichen Sinn und Talent haben, aber noch nicht die Probe bestanden (vielleicht auch die Probe ohne glücklichen Erfolg schon einmal versucht) haben: diese „Candidaten der Regel" können sich von den übrigen Socii als eine besondere Classe unterscheiden und eine Privatgenossenschaft, eine Art „Noviziat" bilden, ein Ver-

bindungsglied zwischen den Regularen und den Socii. So unterscheidet sich das studirende Publicum in Regularen, Novizen, Socii.

Die Regularen sind als Studirende erprobt und vom Staat anerkannt, sie bilden unter der Autorität und Garantie des letzteren eine akademische Familie, unter besonderen Gesetze, deren Schutz sie durch Ausstoßung verlieren. Dann treten sie in die Masse der Socii zurück und fallen, wie diese, unter die allgemeingültigen Polizeigesetze. Ihr Unterschied von dem übrigen studirenden Publicum und ihre nähere Zusammengehörigkeit mit dem akademischen Lehrkörper soll durch ein mit den Professoren gleiches Ehrenkleid, welches sie tragen, nach außen kenntlich gemacht werden. Aus den Regularen geht durch Erwählung erprobter Talente das Professorenseminar hervor, aus diesem die wirklichen Professoren. Die ordentlichen akademischen Lehrer haben ihr lernendes Publicum in den Regularen, die außerordentlichen suchen das ihrige unter den Socii*).

4. Akademiker und Meister (Doctoren).

Die akademische Lehrthätigkeit bedarf einer eigenthümlichen Jugendfrische und Geistesgewandtheit, die mit den Jahren abnimmt, selbst ohne daß sich die Geisteskraft vermindert. Darum ist für die Universität, die einen selbständigen Zweck zu erfüllen hat, eine fortwährende Erfrischung der Lehrkräfte durch Erneuerung nothwendig und in demselben Maße ein periodisches Ausscheiden der alten. Die ausgeschiedenen Lehrer werden deßhalb nicht unbrauchbar. Wie aus den Regularen ein Professorenseminar hervorgeht und eine Pflanzschule lehrender Künstler bildet, so sind diese letzteren selbst eine Pflanzschule ausübender Künstler. Soll

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 28—39.

die Wissenschaft wirklich Lebensrichtschnur und „Vernunftkunst" werden, so liegt es in der Natur der Sache, daß ein wissenschaftliches Leben diese drei Epochen durchläuft: die des lernenden, lehrenden und ausübenden Künstlers. Die lernenden Künstler sind die Regularen, die lehrenden die Professoren, die ausübenden die Staatsmänner. Die ausgeschiedenen Universitätslehrer treten in die höheren Geschäftskreise des bürgerlichen Lebens, sie können unabhängig vom Lehramt die Wissenschaft pflegen und fortbilden, sie sind im modernen (französischen) Sinne des Worts Akademiker, und in Rücksicht auf die Angelegenheiten der Universität bilden sie den „Rath der Alten", der mit den ausübenden Lehrern zusammen den „Senat" ausmacht. Zu diesen Akademikern gehören auch die gelehrten Specialitäten.

Wer die Erziehung der wissenschaftlichen Kunstschule vollendet hat und diese Vollendung durch die Probe bewährt, wird Meister (nicht der Künste, sondern) der Kunst schlechtweg. Das Meisterthum allein giebt rechtmäßigen Anspruch auf die ersten Aemter im Staat. Die Probe besteht in einer schriftlichen Arbeit, deren Aufgabe von den Lehrern gestellt wird mit pädagogischer Rücksicht auf die Geisteseigenthümlichkeit des Candidaten. Er soll zeigen, daß er Schwierigkeiten bemeistern kann. Erst darin zeigt sich der Meister. Daher wird ihm ein Thema aufgegeben, welches für seine (dem Lehrer bekannte) Geistesart besondere Schwierigkeiten enthält. Die Ausarbeitung geschieht in der deutschen Sprache, weil sie lebendig und schöpferisch ist. In der Philosophie kann niemand Meister sein, ohne zugleich Lehrer sein zu können. Daher ist der Meister in dieser Wissenschaft nothwendig auch „Doctor". Nicht jeder Meister braucht Lehrer zu sein, wohl aber jeder Lehrer Meister. Daher hat der Doctorgrad ohne Meisterthum keine Bedeutung, er bezeichnet „die

gewöhnlichen oder gemeinen Doctoren", die man besser „Titulardoctoren" nennen sollte, sie haben im günstigsten Falle bewiesen, daß sie etwas gelernt haben und sollten „docti", aber nicht „doctores" heißen*).

Da uns hier die pädagogische Aufgabe der Universität, wie sie Fichte im Zusammenhange mit der Idee der Nationalerziehung faßt, hauptsächlich interessirt, so lassen wir bei Seite, was sich auf die ökonomischen Bedingungen der Anstalt bezieht, die Art der Verwaltung, die Dotationen und Einkünfte, die Besoldungen und Remunerationen, die Vertheilung der Regulatsstellen auf Kreise und Städte, die Zahlstellen, Befreiungen, Honorare u. s. f. Die Vorschläge, die Fichte in dieser Rücksicht macht, berufen sich auf die Beispiele der englischen Universitäten, der Stifte und sächsischen Fürstenschulen. Ueberall, wo Fichte auf rein praktische Fragen eingeht, bemüht er sich, vielleicht im Gefühl, daß er in seinem Elemente nicht ist, um sehr genaue Detailbestimmungen, die von der Hauptsache abliegen**).

III.

Universität und gelehrte Welt.

1. Die akademischen Jahrbücher.

Kunstbuch, Stoffbuch, Bibliothek.

Wichtiger als die ökonomische Seite der akademischen Lehranstalt, ist uns die literarische, die mit der geistigen Aufgabe in unmittelbarem Zusammenhange steht. Wenn die Universität den ihr eigenthümlichen Zweck erfüllt, so ist ihre Fortentwicklung zugleich eine Geschichte der wissenschaftlichen Kunst, ein ununterbrochener Fortgang und Fortschritt des wissenschaftlichen Lebens.

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 40—45.

**) Ebendaselbst. II Abschn. §. 46—57.

Der Fortgang ist die immerwährende Anfrischung und Erneuerung des akademischen Körpers in Lernenden und Lehrenden; der Fortschritt oder die Weiterbildung besteht in dem Wachsthum der wissenschaftlichen Kunst, die immer mehr Stoff in Wissenschaft auflöst und die Klarheit der ausgebildeten Begriffe erhöht: in dieser extensiven und intensiven Zunahme, in dieser „Erweiterung und Verklärung der Begriffe". Diese Geschichte will documentirt und in dem Archiv eines Buchs, das sich periodisch erneuert, niedergelegt werden. So entstehen die „Jahrbücher der wissenschaftlichen Kunst", das eigentliche Journal der Universität, deren „acta literaria". Das nächste und unmittelbare Object einer solchen Zeitschrift sind die Ergebnisse und Früchte der eigenen akademischen Arbeit; sie hat einen selbständigen und aus eigener Kraft gewonnenen Inhalt und darum nichts gemein mit den gewöhnlichen Recensiranstalten, Bibliotheken und Literaturzeitungen. Auch die Arbeiten der Studirenden, welche vor dem Urtheile der Lehrer die Probe bestanden haben, sollten in diese Zeitschrift aufgenommen und kein Studirender zu einer gelehrten Würde zugelassen werden, der nicht einen solchen Beitrag aufweist. Der Plan einer periodischen Universitätszeitschrift dieser Art hat Fichte schon in Erlangen beschäftigt und gehört zu seinen akademischen Reformideen *).

Es liegt im Interesse und in der Aufgabe der akademischen Bildung, über den jedesmaligen Stand der Wissenschaft literarisch orientirt und deßhalb im Klaren zu sein über den wissenschaftlich schon organisirten und den noch zu organisirenden Stoff. Man muß wissen, wie weit in jedem Zeitpunkte die wissenschaft-

*) Ebendas. III Abschn. §. 58—60. Vgl. Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität (1805). S. W. III Abth. III Bd. S. 207—216.

liche Arbeit gediehen ist, und was als Aufgabe übrig bleibt. Zu diesem Zwecke fordert Fichte eine genau periodische Buchführung doppelter Art, er unterscheidet nach jenen beiden Gesichtspunkten „Kunstbuch" und „Stoffbuch". In das Kunstbuch der Universität gehören die encyklopädischen Ansichten der Lehrer, der Inbegriff der wissenschaftlichen Einsichten in jedem einzelnen Fach, gleichsam das Corpus jeder Wissenschaft, die probehaltigen Arbeiten der Schüler, die Beiträge der Meister. Das Stoffbuch enthält ein wohlgeordnetes literarisches Repertorium und die auf der Universität gemachten wissenschaftlichen Entdeckungen, die den Stoff der Wissenschaft bereichern*).

Was außerhalb der Universität in der wissenschaftlichen Welt literarisch geleistet wird, muß auf dem Gebiete der Universität bekannt und nutzbar gemacht werden. Die bloß historische Kenntniß der neuen Bücher giebt der Meßkatalog. Diese Kenntniß hat keinen Nutzen. Die gewöhnlichen Literaturzeitungen paraphrasiren den Meßkatalog und haben für die Buchhändler einen mercantilischen Nutzen, aber keinen wissenschaftlichen für Studirende. Es bedarf darum einer akademischen Zeitschrift, welche die neuen Bücher sichtet und das irgend Werthvolle anzeigt lediglich in wissenschaftlicher Absicht: „Jahrbücher der Fortschritte des Buchwesens oder eine Bibliothek der Akademie"**).

2. Wechselverkehr der Universitäten.

Die eigentlichen und nächsten Leistungen der Universität sind nicht literarisch, sondern didaktisch und pädagogisch. Alle Universitäten sind bestrebt, die wissenschaftliche Erziehung zu fördern. In dieser gemeinschaftlichen Absicht fühlen sie sich verbunden und

*) Deduc. Plan u. s. f. III Abschn. §. 61—64.

**) Ebendaselbst. III Abschn. §. 65.

auf gegenseitige Förderung angewiesen. Sie bedürfen deßhalb des fortwährenden lebendigen Wechselverkehrs als Mittel zur Wechselwirkung. Deßhalb sollte jede Universität unter den Mitgliedern jeder anderen einen Repräsentanten haben, der ihr schriftlich Bericht erstattet, und ebenso sollte jede Universität einige ihrer Zöglinge nach vollendetem Studium an andere Universitäten schicken, um dort zu leben und aus eigener Anschauung die genausten und lebendigsten Berichte zurückzubringen.

Auf diese Weise kommen die Universitäten in den friedlichsten und heilsamsten Wettkampf, sie erziehen und verbreiten Klarheit und Geistesfreiheit, sie wetteifern in dieser Wirksamkeit, die nothwendig eine Erneuerung der menschlichen Verhältnisse herbeiführt und in die große Idee der Nationalerziehung zugleich vollendend und begründend eingreift*).

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 66 u. 67.

Die Grundgedanken der Universitätsreform, welche Fichte in dem „deducirten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" ausführlich entwickelt, sind schon in einer etwas früheren, ebenfalls für die preußische Regierung bestimmten Denkschrift enthalten, ich meine die „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen". (Winter 1805/1806). Nachg. W. Bd. III. S. 275 — 294. Die wahrhafte Akademie sei erst zu schaffen, die bisherigen Universitäten mit ihren Lehrvorträgen, welche zum großen Theil den Inhalt vorhandener Bücher recitiren, seien unfruchtbar; an ihre Stelle soll die wissenschaftliche Kunstschule treten, die den Buchinhalt in lebendiges Besitzthum der Schüler verwandelt. Daher statt der fortfließenden Rede die wechselseitige Unterredung, die Prüfung und Anleitung des Schülers zu eigenen wissenschaftlichen Leistungen, welche die Fortschritte der wissenschaftlichen Kunstbildung darthun, und zur Aufnahme dieser Arbeiten eine fortlaufende Zeitschrift, welche diese Fortschritte öffentlich documentiren soll: „Jahrbücher der Fortschritte der wissenschaftlichen Kunst". Je mehr die Universität in die Aufgabe einer wissenschaftlichen Kunstschule eingeht, um

so mehr gewinnt sie auch den Charakter wirklicher akademischer Universalität, um so mehr muß der beschränkte Charakter der „Provinzialuniversitäten“ und damit auch die „Universitätssperre“ aufhören. Fichte selbst will in Jena innerhalb seines Lehrgebietes zum erstenmal den praktischen Versuch einer philosophischen Kunstschule gemacht und die Fruchtbarkeit derselben erprobt haben. Wenn eine solche Einrichtung überall in das Lehrgebiet der akademischen Wissenschaften eingeführt und zum organisirenden Princip der gesammten akademischen Lehranstalt erhoben werden könnte, so würde damit jene Umbildung herbeigeführt werden, in der Fichte die heilsamste Reform der Universität findet. So bildet seine erste akademische Lehrthätigkeit in Jena den Keim zu seinen späteren die Universität betreffenden Reformplänen, die dann in jenen Plan der allgemeinen Nationalerziehung einmünden, den Fichte unter dem Einflusse Pestalozzi's faßt und ausbildet. Beide Männer begegnen einander in demselben pädagogischen Grundgedanken: Pestalozzi's Ausgangspunkt und Gebiet ist die unterste Stufe der Erziehung, die Volksschule; Fichte's Ausgangspunkt und Gebiet ist die höchste Stufe der Erziehung, die Universität. Doch giebt Fichte dem Gedanken eine Tragweite, die alle Erziehungsgebiete als organische Entwicklungsstufen in sich begreift und planmäßig ordnet.

Zehntes Capitel.

Die beiden Entwicklungsperioden der Wissenschaftslehre.

I.

Das Verhältniß der beiden Perioden.

1. Anknüpfungspunkte.

Die Schriften, deren Inhalt wir in den vorhergehenden Capiteln entwickelt haben, sind (mit Ausnahme des Universitätsplans) die von Fichte selbst herausgegebenen Hauptwerke seiner letzten Periode, charakterisirt durch die gemeinsame Tendenz, die Grundgedanken der neuen Philosophie in der Form exoterischer Lehre und öffentlicher auf weite Kreise berechneter Vorträge einleuchtend zu machen und dadurch reformatorisch einzuwirken auf die Denkweise des Zeitalters. Bei aller Verschiedenheit ihrer Themata, die zum Theil durch die Zeitumstände veranlaßt wurden, bilden diese Schriften eine in sich zusammenhängende Reihe. Der Universitätsplan gehört in den Gesammtplan der neuen Nationalerziehung, die das eigentliche Thema der Reden an die deutsche Nation ausmacht; diese Reden bezeichnet Fichte selbst als eine Fortsetzung seiner Vorträge über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, welche letzteren nach Fichte's eigenem Ausspruch mit den Anweisungen zum seligen Leben und mit den Vor-

lesungen über das Wesen des Gelehrten „ein Ganzes" bilden. Wie genau aber dieses Ganze mit der Glaubenslehre zusammenhängt, die Fichte in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen entwickelt, darauf haben wir schon früher ausdrücklich hingewiesen*). Und die Schrift über die Bestimmung des Menschen, welche die letzte Periode des Philosophen eröffnet, bezeichnet wiederum Fichte selbst als das am weitesten gediehene und fortgeschrittene Glied in jener Entwicklungsreihe seiner religionsphilosophischen Ideen, deren erstes Glied der Aufsatz über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung war, der die Veranlassung zu dem Atheismusstreit gab. In dem Grundgedanken, woraus die Wissenschaftslehre erleuchtet wird, ist die Schrift über die Bestimmung des Menschen einverstanden mit dem sonnenklaren Bericht und beide mit dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (aus dem Jahr 1797) und mit der Grundlegung der Sittenlehre. So knüpft sich Glied an Glied, und wir schreiten an der Richtschnur fichte'scher Schriften aus der berliner Periode in die jena'sche zurück, ohne das wir irgendwo die Kette unterbrochen finden durch den Eintritt eines neuen Princips.

Unterscheiden wir die Themata der in dem letzten Buch dieses Werks von uns betrachteten Schriften, so sind es folgende: der erste Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre giebt den Begriff der absoluten Identität als den Grund und die Wurzel alles Bewußtseins, der sonnenklare Bericht den Begriff der Wissenschaftslehre selbst, die Bestimmung des Menschen den des Glaubens, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters den der Vernunftentwicklung oder der Geschichte der Menschheit, die

---

*) Buch III dieses Bd. Cap. III. S. 858—859.

Anweisungen zum seligen Leben den Begriff der Religion, die Reden an die Deutschen den Plan und Entwurf einer neuen Nationalerziehung. Daß und wie diese Themata unter einander zusammenhängen und sich gegenseitig tragen, soll die vorangegangene Darstellung so ausführlich gezeigt haben, daß es überflüssig scheint, darauf zurückzukommen.

2. Streitfrage in Betreff der späteren Lehre.

Nachdem über den Text der letzten Periode und ihren Zusammenhang mit der vorhergehenden diese Thatsachen festgestellt sind, wenden wir uns zu der streitigen Frage, wie es sich mit den Veränderungen und Umgestaltungen verhält, welche die Wissenschaftslehre in dem letzten Abschnitt der Geschichte des Philosophen erfahren haben soll? Einige wollen hier eine so wesentliche Veränderung in den Grundgedanken Fichte's entdecken, daß sie von einer „neuen, späteren Lehre", wohl gar von einem zweiten fichte'schen Systeme reden, während Andere bestreiten, daß überhaupt eine Veränderung der Lehre stattgefunden habe. Gegen die erste Ansicht zeugt die Thatsache, die wir bereits festgestellt und aus den Schriften Fichte's bewiesen haben: der nirgends unterbrochene Zusammenhang beider Perioden, wie er in den von Fichte selbst herausgegebenen Werken am Tage liegt. Gegen die zweite Ansicht spricht die Thatsache, daß Fichte immer von neuem versucht hat die Wissenschaftslehre darzustellen, und daß die von ihm hinterlassenen Vorlesungen der späteren Zeit sich von der ursprünglichen Form des Systems vielfach unterscheiden. Wir können nicht in Abrede stellen, daß in den späteren Darstellungen der Wissenschaftslehre sich eine eigenthümliche Veränderung geltend macht, aber wir bestreiten (schon auf Grund der festgestellten Thatsachen) jeden Abbruch und erkennen in dieser

Veränderung ohne Abbruch den Charakter einer stetig fortschreitenden Entwicklung, die wir in Rücksicht der letzten Periode näher zu bestimmen haben.

Redet man von einem neuen, späteren Systeme Fichte's, so soll man angeben, in welcher Schrift es enthalten ist, wo der fragliche Abbruch stattfindet. In den von Fichte selbst herausgegebenen, der Form nach exoterischen Schriften der späteren Zeit ist es nicht enthalten. Sucht man es hier, so dürfte bei einer äußeren Vergleichung am ersten die spätere Religionslehre (die Anweisungen zum seligen Leben) als Zeugniß einer solchen Veränderung angeführt werden. Aber sobald man, der inneren Entwicklung nachfolgend, Schritt für Schritt sich diesem Ziele nähert, verschwindet die scheinbare, das Princip betreffende Differenz. Ich berufe mich auf diesen von uns selbst eingehaltenen Gang der Darstellung und die daraus gewonnene Einsicht. Ich wiederhole Fichte's eigenes Zeugniß, der die Vorrede der Anweisungen zum seligen Leben so beginnt: „diese Vorlesungen, zusammengenommen mit den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters und denen über das Wesen des Gelehrten, machen ein Ganzes aus von populärer Lehre, dessen Gipfel und hellsten Lichtpunkt die gegenwärtigen bilden, und sie sind insgesammt das Resultat meiner seit sechs bis sieben Jahren mit mehr Muße und im reiferen Mannesalter unablässig fortgesetzten Selbstbildung an derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zu Theil wurde, und welche, obwohl sie, wie ich hoffe, manches an mir geändert haben dürfte, dennoch sich selbst seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert hat." Was Fichte im Jahre 1806 gelehrt hat, bezeichnet er selbst als die allmälig gereifte Frucht seiner im Jahr 1793 begründeten Lehre. Während dieses Zeitraumes hat sich seine Lehre, wie er

selbst sagt, in keinem Stücke geändert. Wann sollte sie sich so geändert haben, daß sie das frühere System von sich abstieß? Und eine solche Aenderung, wenn sie stattgefunden hätte, sollte Fichte selbst nicht fühlbar gewesen sein? Vielmehr war er sich mit der größten Sicherheit des Gegentheils bewußt.

Es würden für das aufzuweisende Zeugniß die esoterischen (aus dem Nachlaß veröffentlichten) Schriften der späteren Zeit übrig bleiben. Indessen ist bei einem Manne wie Fichte von vornherein zu vermuthen, daß seine exoterische oder populäre Lehre keine andere war als seine innerste wissenschaftliche Ueberzeugung. Um so mehr, als jener exoterische oder populäre Charakter, den er seiner Lehre geben wollte, namentlich in den Anweisungen zum seligen Leben sowohl in der Lehrart als im Erfolge esoterisch genug blieb.

3. Symptome der Veränderung.

Gegensätze und Verwandtschaften.

Was nun die Veränderung der fichte'schen Lehre betrifft, so ist die Art derselben aus ihren Ursachen erkennbar. Ich werde die innere und das Ganze regierende Ursache entwickeln und habe dieselbe schon in der Einleitung zu diesem Buche angedeutet. Doch will ich vorausschicken, daß die Richtung einer Lehre auch durch ihre Entgegensetzung oder die Angriffspunkte, die sie sich nimmt, mitbestimmt wird, und daß gerade in dieser Rücksicht eine sehr bemerkbare Veränderung bei Fichte stattfindet. Er kämpft in der letzten Periode mit ganz anderen Gegnern als in der ersten, hauptsächlich mit zweien, die in der ersten Periode gar nicht unter seinen Gegnern, vielmehr ihm befreundet erscheinen, er im Bunde mit dem einen, der andere im Bunde mit ihm: ich meine die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts und

die Naturphilosophie an der Schwelle des neunzehnten! Es ist der Geist der Aufklärung, von dem er sich durchdrungen fühlt, als er die Denkfreiheit vertheidigt, die Wissenschaftslehre gründet; es sind die Feinde der Aufklärung, die er im Atheismusstreite bekämpft; es ist der Urheber der Naturphilosophie, den er zuerst als den genialsten Anhänger der Wissenschaftslehre willkommen heißt. Dagegen in der letzten Periode ist es die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, die er als platten Rationalismus tief verachtet, deren Urheber er in Locke's Philosophie findet, der „schlechtesten", die es gebe, deren Typus er in Nikolai aufstellt und geißelt, deren Zeitalter er in den Grundzügen als das der vollendeten Selbstsucht und Sündhaftigkeit charakterisirt, dem er den Untergang wünscht und verkündet; jetzt will er sogar unter den ersten Gegnern seiner Religionslehre, denen er den Vorwurf des Atheismus zurückgab, die Aufklärer nach dem Vorbilde Nikolai's gemeint haben. Es ist daneben die schelling'sche Naturphilosophie, die er in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten warnend als Rückfall in den alten Dogmatismus bezeichnet, die er in den Grundzügen als Kehrseite des platten Rationalismus, als dessen Zwillingsgeburt, als unächte Speculation, als eitel Schwärmerei und Phantasterei verurtheilt und, wo er kann, erbittert bekämpft. Und in demselben Maße, als er diese beiden (einander selbst entgegengesetzten) Richtungen von sich abstößt, nähert er sich dem Gegner beider, einem Manne, mit dem er in der Beurtheilung der kantischen Lehre einverstanden, aber dem er in Absicht auf das wahre System der Philosophie absolut entgegengesetzt war: ich meine Jacobi, mit dem Fichte in seiner Bestimmung des Menschen soweit übereinstimmt, daß er den Glauben als die einzig mögliche Erfassung des wahrhaft Wirklichen bejaht; er nennt ihn im sonnenklaren Bericht einen

mit Kant gleichzeitigen Reformator der Philosophie, in seiner Schrift gegen Nikolai einen der ersten Männer des Zeitalters, eines der wenigen Glieder in der Ueberlieferungskette wahrer Gründlichkeit. Jacobi's positive Bedeutung steigt in den Augen Fichte's in demselben Maße, als seine Abneigung gegen die Verstandesaufklärung, sein Widerwille gegen die schelling'sche Naturphilosophie zunimmt. Ich will damit nicht sagen, daß Fichte dem Vorbilde Jacobi's nachgegangen sei und sich dem Einflusse desselben unterworfen habe, eine solche Gefügigkeit und Aneignung fremder Standpunkte lag nicht in seiner Art; aber wenn man für seine Glaubens- und Religionslehre, wie sie in der Bestimmung des Menschen, den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, den Anweisungen zum seligen Leben hervortritt, einen mitbestimmenden Einfluß von außen sucht, so sollte man nicht an Schleiermacher, sondern vor allem an Jacobi denken.

Es ist richtig, daß sich die Verwandtschaften, die geistigen Affinitäten und Gegensätze der Wissenschaftslehre mit der Zeit geändert haben. Vergleicht man sie mit jenen beiden in Lebensanschauung und Literaturkreisen einander feindlichen Vorstellungsarten, die man mit den Namen „Rationalismus (Aufklärung)" und „Romantik" typisch zu bezeichnen liebt, so kann nicht geleugnet werden, daß in ihrem Fortgange die Wissenschaftslehre sich von dem ersteren ab- und der letzteren zuneigt, obwohl auch hier die Rechnung nicht rein aufgeht. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß sich in Fichte mit der Freundschaft für Schlegel der Widerwille gegen Schelling vereinigt. Alle diese Beziehungen aber freundlicher und feindlicher Art, die in dem Leben und der Lehre des Philosophen während der letzten Periode hervortreten, gelten uns nicht als Ursachen, sondern als Symptome einer inneren Veränderung, welche die letzte Entwicklungsform der

Wissenschaftslehre ausmacht. Es handelt sich um die Einsicht in deren innere Ursachen.

II.

Die beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre.

1. Die Entwicklungsform der ersten Periode.

Verfolgen wir den Gang der Wissenschaftslehre in ihrer ersten Periode, die man auch wohl die ursprüngliche Form derselben nennt, so zeigt sich ein allmäliges Wachsthum des Systems, welches, je weiter es greift und sein Reich ausdehnt, um so tiefer und umfassender auch sein Princip ausdrückt. Das geschieht allemal, wo ein System von einem Grundgedanken aus sich lebendig entwickelt und nicht als etwas in allen Theilen Fertiges sich bloß darstellt und auseinandersetzt. Eine solche Entwicklung beschreibt einen stetigen Fortschritt, der an keiner Stelle seinen Text unterbricht. Und die fichte'sche Wissenschaftslehre bietet in eminenter Weise, ihrer fortschreitenden Entwicklung und der Einheit ihres Princips sich in jedem Momente deutlich bewußt, das Beispiel eines solchen Systems.

Mit der Aufgabe, das Wissen in der gewöhnlichen Form der Erfahrung, das System unserer nothwendigen Vorstellungen, das empirische Bewußtsein zu erklären, beginnt die Wissenschaftslehre und zeigt, wie das begründende Princip nur eines sein und wie dieses eine Princip nur in der selbsteigenen That gesucht werden könne, die im Bewußtsein diejenige Bedingung setzt, unter der das Ich nothwendig *theoretisch* ausfällt und eine Reihe unvermeidlicher Vorstellungsweisen entwickelt: eine Bedingung, die, weil sie das theoretische Ich begründet, eben darum nicht aus ihm begründet werden kann. Jetzt ist diese Bedingung selbst

zu begründen. So entsteht eine zweite Aufgabe, die aus der ersten nothwendig folgt. Es ist abzuleiten, woher jene ursprüngliche Schranke im Ich, jene Selbsteinschränkung kommt, die für das theoretische Ich eine feste Voraussetzung bildet. Die Ableitung kann nur aus dem absoluten Ich geschehen. Die Lösung der Aufgabe geschieht durch das praktische Ich. Jetzt erscheint die Urthätigkeit als Streben und das Ich als ein System nothwendiger Triebe, worunter die Vorstellungstriebe, von denen das System der nothwendigen Vorstellungen abhängt. Aber in dem unendlichen Streben ist selbst wieder eine neue Aufgabe enthalten, die aus dem Wesen des Ich folgt, darum nothwendig zu ihm gehört, von ihm gesetzt und gelöst werden muß. Das Ich ist sich selbst Object, es ist in seinem Urstreben sich selbst Zweck; das absolute Ich ist Aufgabe, Idee. Die Idee desselben soll verwirklicht werden; der Urtrieb, der das System aller übrigen Triebe fordert und vollendet, ist der sittliche Trieb. Das praktische Ich (System der Triebe) gründet sich auf das sittliche Ich, auf das Ich als Freiheitstrieb, als Freiheitsgesetz (Sittengesetz), als Gewissen. Das Gewissen umfaßt und begründet das gesammte Pflichtgebiet, auch die Rechtspflichten; das sittliche Ich umfaßt und begründet das praktische Ich auch in seiner Rechtssphäre, das praktische Ich umfaßt und begründet das theoretische Ich, welches letztere das sinnliche Ich und damit die Sinnenwelt in sich begreift. Die Grundform des theoretischen Ich war die Einbildung (Vorstellung), die Grundform des praktischen das Streben (Trieb), die Grundform des sittlichen das Gewissen.

Durchlaufen wir die Kette der Bedingungen, in denen das System der Wissenschaftslehre hängt, vorwärts (progressiv) schreitend von der Bedingung zu dem Bedingten, so lauten die Schlüsse: keine absolute Einheit von Subject und Object, kein

Ich als Selbstzweck, kein Ich als Trieb auf sich selbst, kein sittliches Ich, überhaupt kein Ich als Trieb, kein praktisches Ich (kein Ich als ausschließende Freiheitssphäre, kein individuelles Ich), kein theoretisches Ich, kein wahrnehmendes Ich (kein empirisches Bewußtsein), keine Welt als Object der Wahrnehmung, keine Sinnenwelt.

Durchlaufen wir dieselbe Kette, nach rückwärts (regressiv) schreitend von dem Bedingten zur Bedingung, so lauten die Schlüsse: keine objective Weltvorstellung, kein empirisches Bewußtsein, kein theoretisches Ich (keine Einbildung, kein Ich als vorstellende Thätigkeit), kein beschränktes Ich, keine Selbstbeschränkung des Ich, kein Ich als Trieb, kein praktisches Ich, kein Ich als Freiheitstrieb, kein Ich als Gewissen, kein sittliches Ich, kein Ich als Selbstzweck, kein Ich als absolute Einheit von Subject und Object, überhaupt kein Ich, kein Selbstbewußtsein.

Wir müssen diese Kette vollenden. Steigen wir aufwärts in der Reihe der Bedingungen, so fehlt das letzte Glied; steigen wir abwärts in der Reihe des Bedingten, so fehlt das erste Glied. Das Ich als absoluter Selbstzweck war die oberste Formel, in der das ganze System der Wissenschaftslehre enthalten war. Wäre das Ich nicht dieser absolute Selbstzweck, so wäre es kein Ich. Wäre die Reihe aller durch das Ich gesetzten Bedingungen diesem Zwecke nicht untergeordnet, als sein Material und Mittel, so wäre der Zweck nicht absolut. Er wäre es nicht, wenn die Sinnenwelt, das sinnliche und individuelle Ich nicht lediglich sein Mittel und Organ wäre. Das Ich ist dieses Organ als Wille, der seiner Bestimmung unmittelbar gewiß ist; diese Gewißheit ist Glaube, moralischer Glaube, der eines ist mit der sittlichen oder pflichtmäßigen Gesinnung. Die persönlich-sittliche Gesinnung ist dieses Organ, nur sie. Die Gesinnung

wäre nicht sittlich, wenn sie Erfolge außer sich wollte; und der Zweck, der sie erfüllt, wäre nicht absolut, wenn er diese Erfolge nicht hätte, nicht das wahrhaft Wirkliche wäre, unabhängig von dem Willen und der Freiheitssphäre der einzelnen Person. Soll daher jener absolute Zweck (ohne welchen das Ich seinen innersten Grund und damit sich selbst verliert) in Wahrheit gelten, so muß er gelten als weltbestimmender und weltordnender Zweck, als moralische Weltordnung, so muß das Ich als Glied und Organ, nicht aber als Schöpfer dieser Weltordnung (sich selbst) gelten, so muß diese Ordnung angesehen werden als das Unbedingte, in sich selbst Beruhende, sich selbst Vollziehende, als lebendige Weltordnung (ordo ordinans), als Weltregierung, als göttliche Weltregierung, als Gott selbst.

Das Ich ist nichts ohne den absoluten Zweck, den es sich selbst setzt; es ist nichts ohne dieses Vorbild; dieses Vorbild ist nichts, wenn es ein bloßes Bild, ein Schatten des Ich ist; es ist wirkliches Vorbild nur, indem es Urbild ist und das Ich sein Abbild. Das Verhältniß zwischen dem Ich und seinem absoluten Zweck erreicht erst dann die gültige Form, wenn es sich umkehrt. Der Zweck ist das Unbedingte, Erste; das Ich ist unmittelbar davon abhängig und dadurch gesetzt, es ist das Bedingte und Zweite. Diese Umkehrung macht und in ihr besteht der **religiöse** Glaube. Die Gewißheit meiner sittlichen Bestimmung, der Glaube an die Pflicht ist moralischer Glaube. Die Gewißheit der moralischen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung, dieses Gottesbewußtsein, ist religiöser Glaube. Glaube ich nicht, daß mein absoluter Zweck Weltzweck ist, wie will ich an die Wirklichkeit und den ewigen Bestand dieses Zwecks glauben? Glaube ich nicht an diesen ewigen Bestand, kraft dessen der Zweck fortdauert und fortwirkt, auch wenn sich mein Wille davon zurück-

zieht, wie will ich noch glauben, daß dieser Zweck absolut ist und in Wahrheit meine höchste Bestimmung? Wie will ich seiner auch nur moralisch gewiß sein? Der religiöse Glaube erweitert und befestigt nicht bloß, sondern begründet den sittlichen Glauben, die moralische Gewißheit; diese ruht auf ihm. So gründet sich das sittliche Ich auf das religiöse, wie sich das praktische auf das sittliche (die Triebe auf den Urtrieb) und das theoretische Ich auf das praktische gründet. Hier erst vollendet sich die Wissenschaftslehre und erreicht den Punkt, der, je nachdem wir ihren Gang betrachten, das erste oder letzte Glied ausmacht. Dieses Glied ist die Religion oder das Gottesbewußtsein, das religiöse Ich, das Ich als Bild Gottes.

In ihrer ersten Periode hat die Wissenschaftslehre einen Entwicklungsgang zurückgelegt, der mit der Begründung des empirischen Bewußtseins beginnt und mit der des religiösen endet; sie ist emporgestiegen von dem theoretischen Ich zum praktischen, zum sittlichen, zum religiösen; vom sinnlichen Bewußtsein zum Freiheitsbewußtsein, zum Gewissen, zur Religion; von der Sinnenwelt zur sittlichen Welt, zur sittlichen Weltordnung, zur göttlichen Weltregierung, zu Gott. Sie hat das religiöse Ich als letztes Glied gewonnen, sie hat in diesem letzten Gliede zugleich den letzten und tiefsten Grund aller im Ich nothwendig gesetzten Bestimmungen erkannt, sie weiß, daß dieser letzte Grund in Wahrheit der erste ist. Hieraus ergiebt sich die einleuchtende Aufgabe, jetzt ihren Gang umzukehren, von dem ersten Gliede auszugehen und ihr ganzes System aus diesem Princip zu entwerfen. Diese Aufgabe leitet die letzte Periode der Wissenschaftslehre. Wenn hier ein Abbruch wäre, so müßte derselbe da gesucht werden, wo Fichte den Uebergang macht von dem sittlichen Glauben zum religiösen, also in einem Punkte, der innerhalb

der ersten Periode liegt. Ist aber in diesem Punkte ein ununterbrochener Fortgang, so ist nirgends ein Abbruch.

2. Die Entwicklungsform der letzten Periode.

a. Die Wissenschaftslehre als Theosophie.

Die Aufgabe ist: das System der Wissenschaftslehre in seinem ganzen Umfange aus einem Guß und dem einen Princip darzustellen, welches der religiöse Gesichtspunkt fordert. Diese Aufgabe hat Fichte gehabt und sich gesetzt, aber nicht gelöst, weil ihm der Tod zuvorkam *). Es bleiben daher nur Bruchstücke, Versuche und Skizzen zur Lösung übrig, abgesehen von jenen populären Vorträgen, aus denen der Charakter der neuen Entwicklungsform unverkennbar hervorleuchtet, wie das letzte Buch der Bestimmung des Menschen, die Vorträge über das Wesen des Gelehrten, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und vor allem die Anweisungen zum seligen Leben, die Fichte selbst als den „Gipfel und hellsten Lichtpunkt" dieser seiner populär entwickelten Lehre bezeichnet.

Es ist auch unmittelbar klar, in welche Beleuchtung die Wissenschaftslehre durch diese neue Entwicklungsform eintritt. Ihr Princip ist das Ich als Bild oder unmittelbarer Ausdruck Gottes. Alle im Ich und durch dasselbe nothwendig gesetzten Bestimmungen erscheinen jetzt als Offenbarungsformen des göttlichen Lebens, und die Wissenschaftslehre selbst, ohne die Richtschnur des kritischen Idealismus zu verlassen, stützt sich als System auf eine religiöse oder theosophische Grundlage, auf den Begriff des absolut Realen, auf Gott. Daraus erklärt sich noch näher jene sowohl gegen die Verstandesaufklärung als gegen die Natur-

*) Vgl. II Buch dieses Bd. Cap. VI. S. 335.

philosophie gerichtete Abneigung, welche den neuen Entwicklungsgang der Wissenschaftslehre auf Schritt und Tritt begleitet.

Wird aber Gott als Princip des Ich, als der ewige Urgrund aller Erscheinungen begriffen, so muß der Begriff Gottes so gefaßt werden, daß er unabhängig ist von allen erst im Ich möglichen und durch dasselbe gesetzten Bestimmungen, unabhängig also von allen Unterschieden, aller Mannigfaltigkeit, aller Veränderung: er muß gefaßt werden als das eine sich selbst gleiche, wandellose, unveränderliche Sein, ein Begriff, der auf den ersten Blick an eleatische oder neuplatonische Vorstellungsweisen erinnern, auch eine Verwandtschaft mit Spinoza zeigen kann und daher in der fichte'schen Wissenschaftslehre einen fremdartigen Eindruck macht. So ist es gekommen, daß man die neue Entwicklungsform der letzteren für eine neue Lehre gehalten hat, die der ursprünglichen Lehre Fichte's widerstreite und geradezu mit ihr breche.

b. Die Wissenschaftslehre als Identitätslehre.

Indessen liegt auch hier der Zusammenhang beider Entwicklungsformen deutlich am Tage, und die zweite erscheint auch in diesem Punkte als die nothwendige und ununterbrochene (in der Form der Umkehrung gebotene) Fortführung der ersten. Das Ich ist in seinem Wesen nothwendig die absolute Identität von Subject und Object; es ist in seiner Form (in dem Acte des Selbstbewußtseins) nothwendig die Trennung beider. Ohne jene Identität kein Ich, ohne diese Trennung auch keines. Im Grunde des Ich sind Subject und Object unmittelbar eines und müssen es sein, sonst wäre das Ich unmöglich; im Ich selbst sind sie getrennt und müssen es sein, sonst wäre das Ich ebenfalls unmöglich. Sie sind getrennt und sollen daher durch das Ich ver-

einigt werden. So wird jene Einheit in der Wurzel des Ich zur Getrenntheit im Ich und ebendadurch zur Aufgabe der Vereinigung für das Ich. Ohne diese Aufgabe der Vereinigung, in welcher Einheit und Trennung verbunden sind, ist das Ich unmöglich. So wird der Grund des Ich zu dessen Aufgabe und Zweck. Oder, was dasselbe heißt: der absolute Zweck des Ich muß gesetzt werden als dessen Grund. Das ist der Punkt, auf dessen Einsicht alles ankommt, um den Uebergang von der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre zur zweiten richtig zu verstehen und zu beurtheilen: derselbe Punkt, den wir, um jenen Uebergang begreiflich zu machen, schon erhellt haben. Was im Grunde des Ich ewig eines ist, soll in der Aufgabe oder im Endzwecke des Ich wieder vereinigt werden. Die Einheit *ist*; die Vereinigung *soll* sein; zwischen beiden die Trennung, ohne welche die Vereinigung unnöthig wäre. Das Bewußtsein trennt, was unmittelbar eines ist; die Trennung fordert die Vereinigung, sie verwandelt das *Sein* in ein *Sollen*. Hebe jenes *Sein* (die Identität) auf, und das Ich ist unmöglich; hebe dieses *Sollen* auf, und die Vereinigung, die Trennung, das Bewußtsein, das Ich ist unmöglich. Von der Einheit durch die Trennung zur Vereinigung: das ist der Typus des ganzen Lehrbegriffs. Sein Inhalt ist die absolute Identität als Grund und Zweck des Ich, als Sein und Sollen, als ewiger Lebensgrund und ewiges Lebensziel, als göttliches Leben. In der Anerkennung unserer zu lösenden Aufgabe, unter dem Zwange des Sollens, leben wir *sittlich*; in der Erkenntniß der ewig gelösten Aufgabe, hingegeben an das göttliche Sein, leben wir *selig*. Das göttliche Leben ist alles in allem, das All-Eine. In Rücksicht auf dieses Thema gestaltet sich die Wissenschaftslehre zur *Identitätslehre*. Wenn sie als Theosophie der Naturphilo-

phie widerstreitet, so wetteifert sie mit der letzteren als Identitätsphilosophie, ein Wetteifer, der die Entgegensetzung nicht vermindert, sondern nur dazu beiträgt, sie zu schärfen.

Daß aber die Identitätslehre in der Wissenschaftslehre angelegt ist, daß diese Anlage schon in der ersten Entwicklungsperiode deutlich hervortritt, um so deutlicher, je tiefer die Untersuchung dringt und fortschreitet, das ist von uns wiederholt gezeigt worden. Ich erinnere an die Grundlegung der Sittenlehre, an den Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1797, an die gleichzeitige zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, an den sonnenklaren Bericht, wo Fichte die Identität „das Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewußtseins" nennt, an das zweite Buch der Bestimmung des Menschen, in welchem Fichte aus dem Princip der Identität die Thatsachen des Bewußtseins erleuchtet*).

3. Die Wissenschaftslehre vom Jahre 1810.

Von den schriftlichen Urkunden dieser neuen Entwicklungsform der Wissenschaftslehre hat Fichte selbst nur eine herausgegeben, die als Schluß seiner Wintervorlesung von 1809/1810 die kurze Summe des Ganzen enthält: „die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse"**).

Es bleibt dabei, daß es sich in der Wissenschaftslehre um die Erklärung und Begründung des Wissens, um das Wissen schlechtweg und in dieser Frage um das wahrhaft Seiende handelt. Das wahrhafte Sein ist das absolute Sein, welches durch sich ist, wodurch alles andere ist. Das absolute Sein ist Gott,

*) Vgl. Buch III dies. Bd. Cap. II. S. 476, Cap. XII. S. 689 flgd. Buch IV. Cap. I. S. 801—804, S. 809. Cap. II. S. 818.

**) S. W. I Abth. II Bd. S. 693—709.

er ist das eine, wandellose, unveränderliche Sein. Setzen wir in Gott die Trennung von Subject und Object, so ist die absolute Einheit, das absolute Sein und damit das Wesen Gottes aufgehoben. In eben dieser Trennung besteht das Wissen. Das Wissen setzt Unterschiede, von denen das göttliche Sein unabhängig ist. Daher ist das Wissen nicht Gott, es ist von Gott unterschieden, es ist außer Gott. Nun ist das göttliche Sein alles in allem. Mithin ist das Wissen Sein Gottes außer Gott, d. h. es ist „Aeußerung Gottes", nicht eine Wirkung Gottes, denn diese würde den Charakter der Veränderung in sich schließen, sondern unmittelbare Folge des absoluten Seins, dessen „Bild oder Schema". Nun ist außer Gott kein Sein an sich denkbar, kein inneres auf sich beruhendes Sein, kein vom Wissen unabhängiges; also besteht alles Sein außer Gott im Wissen, alles Sein außer Gott ist Bild oder Schema Gottes*).

Nicht um eine Verwirklichung Gottes ist es zu thun, denn er ist absolut wirklich, sondern um eine Verwirklichung des Bildes Gottes oder des Wissens. Nicht durch Gott kann diese Verwirklichung geschehen, nicht er selbst macht sein Bild, denn dieß wäre eine Veränderung in ihm selbst, die mit seinem Wesen streitet, sondern das Wissen vollzieht aus eigenem Vermögen das Bild Gottes oder, was dasselbe heißt, es verwirklicht sich selbst. Es ist daher zu fassen als ein selbstthätiges, freies, entwicklungsfähiges Vermögen. Alles Sein außer Gott ist Selbstverwirklichung und Selbstentwicklung des Wissens. Alles Sein außer dem absoluten Sein ist Aufgabe, nur zu lösen im Wissen. Die Lösung ist das im Wissen vollendete Bild Gottes. Wie geschieht diese Vollendung?

Alles Wissen ist für sich, es ist Selbstanschauung, sich selbst

*) Die Wissenschaftslehre in ihrem allg. Umrisse. §. 1.

Sehen. Was es ist, das soll es ausdrücken, dazu soll es sich (aus sich) entwickeln. Es soll sich selbst sehen als Bild des göttlichen Lebens. In dieser Aufgabe ist eine Reihe von Aufgaben enthalten.

Das Wissen ist Bild, es ist näher gesagt das Vermögen oder die Thätigkeit des Bildens. Um sich als diese Thätigkeit zu erkennen, muß es dieselbe entwickeln, es muß bilden, es muß sein Product als Bild erkennen, d. h. von etwas unterscheiden, das ihm nicht als Bild, nicht als sein Product, sondern als Wirklichkeit oder von ihm unabhängiges Object erscheint. Bevor das Wissen sich selbst als Bild und bildende Thätigkeit einleuchten kann, muß ihm etwas als unmittelbare Wirklichkeit einleuchten. Außer dem Wissen (als Bild Gottes) ist nichts wirklich. Also kann das Wissen nur seine eigene Wirklichkeit unmittelbar vorstellen, ohne sich seiner vorstellenden und bildenden Thätigkeit darin bewußt zu sein. Seine reflexionslose Selbstanschauung ist das Erste. Das Product (Bild) erscheint als vorhandenes Object. Das Anschauen ist ein „Hinschauen". Das Wissen ist unendliches, selbständiges, wirksames Sein. Es schaut seine Unendlichkeit hin als Raum, seine Selbständigkeit als Dasein im Raum, als raumerfüllendes Dasein, als Materie, seine Wirksamkeit als blindes Vermögen zu wirken, als ein Getrieben werden, als Trieb, als Trieb zur Wirksamkeit auf die Körperwelt, darum als unmittelbare Beziehung der Körperwelt auf sein eigenes Dasein, d. h. es schaut nicht bloß Körper, sondern ihm fühlbare, sinnlich wahrnehmbare Körper, Träger innerer Qualitäten. Es muß sich selbst in unmittelbarer Beziehung auf die Körperwelt d. h. selbst als Körper erscheinen; es muß andere Körper auf seinen Trieb beziehen und erscheint sich deßhalb als Sinn; es muß die Wirksamkeit seines eigenen Körpers un-

mittelbar auf andere Körper beziehen und erscheint sich deßhalb als Organ. Es schaut seine eigene Wirksamkeit hin als unendliches gegebenes Vermögen, d. h. als eine unendliche Reihe auf einander folgender Glieder, als Zeit. Und da es diese seine Wirksamkeit unmittelbar auf die Körperwelt bezieht, so erscheint ihm auch die Körperwelt als gegeben nicht bloß im unendlichen Raum, sondern auch in der unendlichen Zeit. Dieses ganze Gebiet der Anschauung ist die unmittelbare (reflexionslose) Selbstanschauung des Wissens, das bewußtlose Product und Bild desselben, der Ausdruck des bloßen Vermögens*).

Das Gebiet der Anschauung ist unendlich, unbestimmt, mannigfaltig. Nun ist die Anschauung der Sinnenwelt in Raum und Zeit die unmittelbare Selbstanschauung des Wissens. Diese Selbstanschauung ist darum eine mannigfaltige, eine Mannigfaltigkeit Sichanschauender d. h. „eine Welt von Ichen". Jedes hat sein Anschauen für sich, es ist unmittelbar anschauend sein Anschauen, es ist in dieser Anschauung ein einziges, in sich verschlossenes, gesondertes, jedem anderen unzugängliches Ich, ein Individuum. Auf dem beschriebenen Gebiete der unmittelbaren Selbstanschauung zerfällt daher das Wissen in die Vielheit getrennter einzelner Individuen**).

Das Wissen soll sich einleuchten als Bild, es muß sich daher von etwas unterscheiden, das ihm nicht als Bild, sondern als unmittelbare Wirklichkeit einleuchtet, es muß sich von seiner Anschauung unterscheiden, es muß sich daher als Anschauung und deßhalb (innerhalb der letzteren) als Individuum vollziehen. Jetzt unterscheidet sich das Wissen von der Anschauung; und da diese im Triebe wurzelt und zufolge des Triebes das Vermögen am

*) Ebendaselbst. §. 2 — §. 9. S. 697—702.

**) Ebendaselbst. §. 11. S. 703 flgd.

Anschauen hängt und in demselben gefangen bleibt, so ist der Act, wodurch das Wissen sich von der Anschauung unterscheidet, eine Losreißung vom Triebe, eine Erhebung über das ganze Gebiet der Anschauung. Jetzt sieht das Wissen unmittelbar sein eigenes Licht, es schaut sich nicht mehr hin, sondern sieht sich ein, es ist (nicht mehr Anschauen, sondern) Denken, Intelligiren, reines Denken*). Das Gebiet der Anschauung war unendlich mannigfaltig, das Denken ist Einheit. In der Anschauung zerfällt das Wissen in die vielen Ich, in eine Welt getrennter Individuen; indem es sich von der Anschauung unterscheidet und denkend erfaßt, ist es das eine Ich und erkennt sich als solches in der gegebenen Vielheit der Iche, es erblickt sich in einer Welt (nicht mehr getrennter, sondern) gleicher Individuen, es fordert deren gegenseitige Anerkennung, die unmöglich wäre, wenn jedes Individuum seine besondere Welt für sich hätte, wenn nicht für jedes Individuum die Sinnenwelt (das Gebiet der Anschauung) dieselbe wäre, wenn nicht alle in ihrer Grundanschauung übereinstimmten. Die Einheit des Ich macht die ursprüngliche Uebereinstimmung der Individuen in Rücksicht der Anschauung und Sinnenwelt. Daß die Sinnenwelt für alle dieselbe ist, diese ihre „allgemeine Uebereinstimmbarkeit" macht ihre Wahrheit und Realität; sie hat keine andere**).

Im Denken erkennt sich das Wissen (sieht sich ein) als das eine Ich, dessen Träger unmöglich die Anschauung oder ein Object der Anschauung, also unmöglich das Individuum sein kann. Das Denken begründet die Anschauung, also kann es nicht durch sie begründet sein; es kann seinen Grund und Träger nur in dem einen Sein haben, welches durch sich ist, in dem

*) Ebendaselbst. §. 10. S. 702—703.

**) Ebendaselbst. §. 10. S. 702. 703. §. 11. S. 704—705.

absoluten Sein, unmittelbar in ihm. Es erblickt sich als unmittelbare Folge des göttlichen Seins, als Bild Gottes, als Vermögen dieses Bildes, „als sein könnend allein Schema des göttlichen Lebens". Wissen ist Bild, Schema. Wenn sich das Wissen erkennt als Bild Gottes, so ist dieses Wissen Bild des Bildes, Schema des Schema, Schatten des Schattens; es ist als bloßes Wissen leer, es ist nicht, was es seinem Wesen und Vermögen nach ist, denn als wirkliches Vermögen ist es Bild Gottes; als bloßes Selbstbewußtsein dagegen ist es nur Bild des Bildes. So ist das Wissen nicht, was es in Wahrheit ist, was es sein soll. Bild Gottes zu sein, ist in dem leeren Wissen oder in dem bloßen Selbstbewußtsein (Ich) die nicht erfüllte Bestimmung, das nicht vollzogene Vermögen, also die zu erfüllende Bestimmung, das auszuwirkende Vermögen, nicht bloß ein Können, sondern ein Sollen. Indem das Wissen diese seine Leerheit und Nichtigkeit als bloßes Wissen einsieht, besinnt es sich auf sein wahres Wesen und erfaßt sein Können als Sollen*). „Wenn ich nun von einer Seite fallen lassend das nichtige Anschauen, von der anderen das leere Intelligiren, mit absoluter Freiheit und Unabhängigkeit davon mein Vermögen vollziehe, was wird erfolgen?" „Ein Wissen, dessen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, denn diese ist vernichtet, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wissens, denn auch diese habe ich fallen lassen, sondern das da ist durch sich selbst, schlechtweg, wie es ist, so wie das göttliche Leben, dessen Schema es ist, schlechtweg durch sich selbst ist, wie es ist. Ich weiß nun, was ich soll**)."

Mein Sein ist mein Sollen. Dieses Soll ist hell einleuch-

*) Ebendaselbst. §. 10. S. 703. §. 12. S. 705—706.

**) Ebendaselbst. §. 13. S. 706—707.

tend, einfach und absolut. Wenn ich aber, was ich soll, nur weiß, so ist das Sollen Object des Wissens, Bild des Bildes und sinkt in die Schattenwelt. Es ist nicht Schatten, sondern lautere Wirklichkeit, nicht bloßes Wissen, nicht Product meines Vermögens, sondern dessen treibendes Princip; es ist nicht durch mein Können bedingt, sondern dessen Bedingung. Das von diesem Soll zugleich erleuchtete und getriebene Vermögen ist der **Wille**, einfach und absolut in sich, ein reales und zugleich intelligentes Princip, derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. Der Wille ist das wirkliche Bild Gottes. So endet die Wissenschaftslehre „in eine Weisheitslehre, das ist in den Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein in sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben, nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben*)."

Hier haben wir die von Fichte selbst beurkundete neue Darstellung der Wissenschaftslehre, nicht ausgeführt, sondern skizzirt, aber so, daß uns der Typus dieser neuen Entwicklungsform vollkommen einleuchtet. Von diesem sicheren Punkte aus nehmen wir zum Abschluß unseres Werkes die Einsicht in den endgültigen Stand der Wissenschaftslehre und orientiren uns über die Leistungen der letzten Periode, so weit sie die specielle Ausbildung der Wissenschaftslehre betreffen und aus dem Nachlasse Fichte's bekannt sind.

*) Ebendaselbst. §. 13. 14. S. 707—709.

Elftes Capitel.

Nachgelassene Schriften. Neue Form der Begründung und Anwendung des Systems.

Die Thatsachen des Bewußtseins und die neue Staatslehre.

I.

Neue Form der Propädeutik. „Die Thatsachen des Bewußtseins.“

Vorlesungen von 1810/1811 und 1813.

Alle übrigen auf die Wissenschaftslehre bezüglichen Arbeiten der letzten Periode gehören in den Nachlaß des Philosophen und sind fast sämmtlich akademische Vorträge, die mit immer neuer Gewandtheit danach streben, den Begriff und die Aufgabe, den Geist und die Methode der Wissenschaftslehre einleuchtend und anschaulich zu machen. Das Neue und Interessante liegt in der Lehrart und in der didaktischen Wendung. Für die didaktische Behandlung eines Systems sind zwei Vorstellungsweisen besonders fruchtbar: die propädeutische Begründung und die Anwendung. Daher suchen wir unter jenen nachgelassenen Vorträgen mit besonderem Interesse zunächst diejenigen auf, welche die zur Weisheits- oder Lebenslehre entwickelte Wissenschaftslehre propädeutisch begründen. Es sind die Vorlesungen über „die Thatsachen des Bewußtseins“ aus dem Winter 1810/11 und aus dem

Sommer 1813. Die erste und wichtigste wurde bald nach dem Tode des Philosophen aus dem Nachlaß herausgegeben (1817).

Die propädeutische Begründung ist allemal eine Probe didaktischer Kunst, und Fichte war ein Meister im Lehren. Wir haben diese Meisterschaft kennen gelernt an den beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre vom Jahr 1797. Wie sich jene beiden Einleitungen zu der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre, ähnlich verhalten sich die beiden Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseins zur zweiten, nur daß ihre Ausführlichkeit die Grenze der propädeutischen Absicht überschreitet. Die Vorlesungen aus dem Jahre 1813 sind nur skizzirt, weniger entwickelt, ausgearbeitet, didaktisch geordnet, als die früheren Vorträge, aber in manchen Punkten sehr erleuchtend, namentlich in der summarischen Charakteristik der Wissenschaftslehre*).

1. Die Wissenschaftslehre als Phänomenologie.

Die Wissenschaftslehre giebt die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins von der niedrigsten Stufe bis zur höchsten, von der äußeren Wahrnehmung bis zum seligen Leben. Die Hauptepochen dieser Entwicklung sind die Thatsachen des Bewußtseins, die jeder in sich vorfindet. Diese Thatsachen auseinander zu setzen

*) Die Thatsachen des Bewußtseins. Vorles. 1810/1811. (Cotta 1817.) S. W. I Abth. II Bd. S. 541—691. Die Thatsachen des Bewußtseins (Vorles. 1813). Nachgel. W. I Bd. S. 401—574. Fichte nennt „die Thatsachen des Bewußtseins" seine erste und einzige Einleitung in die Wissenschaftslehre und bezeichnet die Vorles. von 1813 als eine zweite Einleitung, weil sie nicht bloß das gewöhnliche Bewußtsein, sondern solche Zuhörer voraussetze, die schon über das Verhältniß der Logik zur Philosophie aufgeklärt sind. (Nachgel. W. I. S. 406.) Aehnlich unterschied Fichte seine beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre vom Jahr 1797.

und zu durchschauen, in Verbindung zu bringen und als Entwicklungsepochen einleuchten zu lassen, die Punkte zu fixiren, die in ihrer Reihenfolge die Linie bestimmen, welche die Wissenschaftslehre construirt: das ist die Absicht und Aufgabe dieser propädeutischen Vorträge. Das Gebiet der Wissenschaftslehre reicht so weit, als die Tragweite der Reflexionsform und die nothwendige Reihe der Reflexionen. Daraus ergeben sich die Grenzpunkte. Sie beginnt mit der Thatsache des Bewußtseins, die sich reflexionslos vollzieht, aus welcher die Reflexion hervorgeht, und sie endet vor dem absoluten Sein, in welchem keine Reflexion stattfindet, zu dem alles Wissen sich als Bild und Erscheinung verhält. Alles Sein außer Gott ist Erscheinung oder Bild Gottes, alle Erscheinung besteht im Wissen und dessen nothwendigen Reflexionen. Das Wissen ist die Erscheinung oder „das Dasein Gottes". Alles Sein außer Gott ist „Sein im Verstande"; „der Verstand ist das absolute Element und der Träger alles Daseins." Daher die Aufgabe der Wissenschaftslehre darin besteht, „die Verstandesform zu analysiren". Die Philosophie macht das Dasein (Erscheinung) verständlich, sie soll, wie Jacobi gesagt hat, „Dasein enthüllen". Die Wissenschaftslehre ist nicht Seinslehre, sondern „Erscheinungslehre", sie ist Phänomenologie *). Nun besteht alle Erscheinung im „Sichverstehen" und in der nothwendigen Reihe, die das Sichverstehen beschreibt. „Dieses Leben und sich Bewegen des Verstehens", die Linie, die es bildet und durchläuft, ist das Gebiet der Wissenschaftslehre. Die Erscheinung ist daher erst vollendet, wenn sie sich vollkommen verstanden hat. Dieses volle Verständniß giebt die Wissenschaftslehre. Daher steht die letztere nicht außer der Erscheinung, sondern gehört selbst

*) Wir brauchen dieses Wort, um an dieser Stelle unwillkürlich den Blick des Lesers von Fichte auf Hegel zu richten.

zu ihr, weil sie dieselbe vollkommen umfaßt und begreift. Sie ist „die Erscheinung in ihrer Totalität"*).

2. Wissenschaftslehre und Naturphilosophie. Materialismus und individualistischer Idealismus.

Wer die Erscheinung nicht als solche versteht und durchschaut, der nimmt sie als das wahrhaft wirkliche Sein. Das ist der Grundirrthum aller falschen Philosophie, die Wurzel alles Dogmatismus, das Vorurtheil, welches der Wissenschaftslehre schnurstracks zuwiderläuft und die Geister unfähig macht, sie zu fassen. Aus ihm stammt die Naturphilosophie. Sie setzt das absolute Sein in die Erscheinung, die selbst in den Gegensatz von Natur und Ich zerfällt. Unter dieser Voraussetzung wird geschlossen: das Absolute ist entweder Natur oder Ich, nun ist das Ich nicht absolut, also ist die Natur das Absolute. Die Voraussetzung ist falsch. Natur und Ich sind Erscheinungsformen. Das Absolute ist, aber es ist weder Natur noch Ich; es ist außer dem Ich und der Natur, es giebt dem ersten und erst vermittelst desselben auch dem zweiten den nöthigen Haltpunkt: so schließt die Wissenschaftslehre**).

Die Sinnenwelt ist eine nothwendige Erscheinung des Wissens. Daß wir alle dieselbe Welt vorstellen, diese übereinstimmende Weltvorstellung ist eine nothwendige Erscheinung des allgemeinen Wissens, „des einen unmittelbar geistigen Lebens, das alle Erscheinungen, auch die Ich-Individuen, schafft und in sich begreift." Wird die Materie zum Princip gemacht, so kann

*) Thatsachen des Bewußtseins (1813). Nachg. W. I Bd. S. 408—410. S. 421. XIX Vortr. S. 561 flgd. XX Vortr. S. 563—71.

**) Thats. des Bewußtseins (1810). II Abschn. Cap. V. S. W. I Abth. II Bd. S. 618—619.

die Vorstellung, die Weltvorstellung, das Ich, die gegenseitige Anerkennung der individuellen Ich nicht erklärt werden; gilt das individuelle Ich als Princip, so ist es unmöglich, die Allgemeingültigkeit der Weltvorstellung, die übereinstimmende Anschauung, den Raum zu erklären. Das Erste geschieht im Materialismus, das Zweite im „individualistischen Idealismus." Daher ist die Wissenschaftslehre keines von beiden *). Sie erklärt die Erscheinungen weder aus der Materie noch aus dem individuellen Ich, sondern aus dem Wissen als solchem; sie erklärt aus dem Wissen bloß Erscheinungen, darunter das individuelle Ich, nicht etwa Dinge an sich. Es ist grundfalsch zu meinen, daß die Wissenschaftslehre aus sich herausgehe, daß sie aus dem Wissen etwas anderes ableite als die Erscheinungen, daß sie das Ich zum Schöpfer der Dinge an sich mache und noch dazu das individuelle Ich. „Nicht aus sich selbst herausgehend, etwa abwärts, als Schöpferin eines Seins außer ihr, wie etwa viele die Wissenschaftslehre verstanden haben, als wolle sie die Dinge an sich aus dem Ich erschaffen lassen, welches absurd wäre: sie kann aber auch nicht über sich hinaus aufwärts mit diesem Princip gehen, und selbst Gott, inwiefern er in der Erscheinung ist, ist ihre Selbstgestaltung. Durch die Beschränkung auf diese Einheit des Objects ist die Wissenschaftslehre festgeschlossen und bleibt geschlossen **)."

3. Das Wissen als selbständige Entwicklung.

Das Wissen beschreibt eine in sich nothwendige Entwicklung, ein in sich selbständiges Leben, unter dessen Erscheinungsformen das individuelle Ich gehört. Daher ist das Wissen nicht etwa

*) Ebendaselbst. II Abth. Cap. V. S. 623—626.

**) Thats. des Bew. (1813). XX Vortr. S. 565.

eine Eigenschaft, der ein Ding als Träger zu Grunde liegt. Es ist so wenig Eigenschaft des Menschen, als der Raum Eigenschaft des Körpers ist. Wer das Wissen als menschliche Eigenschaft ansieht, verhält sich zur Wissenschaftslehre, wie der, welcher den Raum als körperliche Eigenschaft nimmt, zur Mathematik. Der Eine sieht die Natur des Wissens so wenig ein als der Andere die des Raumes. Die Entwicklung des Wissens ist die nothwendige Reihe der Reflexionen. Jede Reflexion ist eine Erhebung über die Thätigkeit, auf welche reflectirt wird. Jede Erhebung dieser Art ist eine Befreiung des Bewußtseins, eine Entfesselung der Freiheit, die auf der niedrigsten Stufe in der größten Gebundenheit ist, „eine fortgehende Erhöhung seines Lebens zu immer höherer Freiheit". Diese Entwicklung hat ihre bestimmten Gesetze, ihre bestimmten Thatsachen. Die Einsicht in die Gesetze giebt die Wissenschaftslehre; „eine Darlegung der Thatsachen wäre gleichsam eine Naturgeschichte der Entwicklung dieses Lebens*)."

a. Das theoretische Vermögen.

Die niedrigste Stufe ist die äußere Wahrnehmung, in welcher das Wissen mit seinem Object zusammenfällt, in dasselbe aufgeht, und dieses darum als etwas Gegebenes erscheint. Die Reflexion ergreift das Object, verwandelt es in ein bloßes Bild und weiß dieses Bild als sein Product; das Wissen wird Einbildung und befreit sich dadurch von seiner Gebundenheit in der äußeren Wahrnehmung. Die Einbildung ist eine reale Befreiung des geistigen Lebens. Das Object der Wahrnehmung sind die Dinge, das der Einbildung die Vorstellungen oder Bilder der Dinge. Auf der niedrigsten Stufe des Bewußtseins gilt

*) Thats. des Bew. (1810). III Abschn. S. 687—691.

der Satz: die Dinge sind. Auf der zweiten gilt der Satz: die Vorstellungen oder Bilder der Dinge sind. Die Reflexion auf dieses Object erhebt das Bewußtsein auf eine höhere Stufe, es erfaßt seine eigene vorstellende oder bildende Thätigkeit, so entsteht das Wissen vom Wissen, das freie Bewußtsein, das Ich. Jetzt bleibt das Wahrnehmen und Einbilden nicht mehr sich selbst überlassen, sondern wird von dem freien Bewußtsein gerichtet und regiert. Auf diese Weise bringt das Bewußtsein Wahrnehmung und Einbildung in seine Gewalt; es fixirt die Wahrnehmung und macht sie aufmerksam, es erneuert und reproducirt die Wahrnehmung vermöge der Einbildung; es bildet sich eine Vorstellungsreihe, in der jedes Glied bedingt ist durch die vorhergehenden, das gegenwärtige durch die vergangenen, und die vergangenen gegenwärtig gemacht werden durch die Erinnerung*).

b. Das praktische Vermögen.

Das Bewußtsein stellt vor, reflectirt auf seine Vorstellungen und wird ihrer inne. Dadurch macht es sein (sich als) theoretisches Vermögen frei. Es muß seiner Freiheit inne werden. Es muß sich als freie Wirksamkeit erfassen, als freie, auf ein Object gerichtete Thätigkeit. Ohne Widerstand kein Gegenstand für eine freie Thätigkeit. Ohne Vorstellung des Widerstandes keine Möglichkeit, sich der eigenen Freiheit bewußt zu werden. Daher die Nothwendigkeit der Vorstellung einer (nicht bloß räumlichen, sondern) körperlichen, materiellen Welt, einer auf Widerstand leistende d. h. körperliche oder materielle Dinge gerichteten Thätigkeit, die Nothwendigkeit eigener körperlicher Kraft, also eines körperlichen, leiblichen, individuellen Ich. Das Wissen kann seiner Freiheit nur inne werden als einer gehemmten, einge-

*) Thats. des Bew. (1810). I Abschn. Cap. I — VI.

schränkten, ausschließenden Sphäre der Wirksamkeit, als eines individuellen Ich, dem andere Individuen seines Gleichen gegenüberstehen. Die Thatsache der unmittelbaren Selbstanschauung (Ich) vervielfältigt sich. Was sich vervielfältigt, ist nicht das Wissen, sondern bloß dessen Anschauung. Das Wissen bleibt Eines. In der Anschauung sind die Individuen getrennt und bilden jedes eine Welt für sich; im Denken, das sich über die Anschauung erhebt und von ihrer Gebundenheit befreit, sind sie Eines und bilden Ein Ich, eine Gemeine von Individuen, ein System von Ichen. Die unmittelbare Anschauung und das absolute Denken sind die beiden Grundfactoren des Bewußtseins. „Ein System von Ichen, ein System organisirter Leiber dieser, eine Sinnenwelt sind die drei Hauptstücke der objectiven Weltvorstellung*)."

c. Das höhere Vermögen.

Das Wissen ist Eines; seine Erscheinungen sind Entwicklungsformen dieses selbständigen und einigen Lebens. Was das Wissen ist, muß es für sich sein, es muß sich in seiner Lebenseinheit erfassen und seiner selbst inne werden als eines ungetheilten einigen Lebens. Das geschieht durch Einkehr in sich selbst. Diese Einkehr ist bedingt durch die „absolute Selbstentäußerung des Wissens", d. h. durch jene unmittelbare Selbstanschauung, in der sich das Wissen erscheint als vorhandene Welt. Die Entäußerung ist die Anschauung, die Einkehr das Selbstbewußtsein. So ist die Einkehr bedingt und vermittelt durch die Anschauung. Das Bewußtsein, in welchem das Wissen seine Einheit (sich als Eines) erfaßt, geht durch die Anschauung hindurch. Dieser Durchgangs-

*) Thats. des Bew. (1810). II Abschn. Thats. des Bew. in Beziehung auf das praktische Vermögen. Cap. I — VI.

punkt ist die Individualität. So ist das Individuum nicht Träger des Wissens, sondern eine Erscheinungsform desselben. Um aus seiner Entäußerung oder Anschauung in sich einzukehren und sich als den einigen Grund und Träger alles Lebens zu erfassen, muß sich das Wissen als individuelles Bewußtsein gleichsam zusammenziehen und concentriren. Die Individuen sind die Concentrationen des einen Lebens, die concentrirten Lebenserscheinungen des Wissens, in denen das Wissen erst eigentlich lebendig, selbstthätig, praktisch wird; sie bilden veränderliche Freiheitssphären innerhalb der stehenden unveränderlichen Sinnenwelt. In der Sinnenwelt erscheint das Leben als stehendes Object, als Substantivum, als „vita“; im Individuum erscheint es als Thätigkeit, als Zeitwort, als „vivere“. Die Individuen sind Erscheinungen eines und desselben Lebens: daher besteht zwischen ihnen keine Kluft, sondern Gemeinschaft. Jedes bestimmt seine Wirksamkeit selbst und handelt frei in seinem Gebiet; die Selbstbestimmung des einen bedingt die der anderen und umgekehrt, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch gegenseitige Anerkennung und das Bewußtsein freier Selbstbestimmung. Daher ist die Gemeinschaft (Wechselwirkung) der Individuen nicht physischer, sondern moralischer Nexus*).

In der Sinnenwelt und der Gemeinschaft freier Individuen erscheint demnach das eine Leben, das in sich selbständige und einige Wissen: das Wissen als freies Leben oder als Freiheit. So ist die gesammte Welt, um alles in einem zu sagen, die nothwendige Erscheinungsform der Freiheit. Ohne diese Erscheinungsform kann die Freiheit ihrer selbst, kann das Wissen seiner als absoluter Freiheit nicht inne werden. Nennen wir das Be-

*) Thats. des Bew. (1810). III Abschn. Vom höheren Vermögen. Cap. I — III. S. 634—655.

wußtsein der absoluten Freiheit Sittlichkeit, so ist die Welt die nothwendige Bedingung, unter welcher die absolute Freiheit sich selbst erscheint oder sich selbst anschaut. „Daher ist das eine Leben der Freiheit im Grunde nichts anderes als die Anschauungsform der Sittlichkeit*)."

Die bloß formale Freiheit ist leer, sie ist Mittel des absoluten Zwecks oder des Endzwecks. Der Endzweck ist das Sittengesetz. Ist nun die Freiheit der innerste Lebensgrund der Welt (die nichts anderes ist als Erscheinung der Freiheit), so ist der Endzweck, um dessen willen allein die Freiheit ist, „das absolute Seinsprincip der Natur", so sind auch die Individuen Producte des Endzwecks, d. h. jedes Individuum ist und hat eine bestimmte sittliche Aufgabe, es ist ein Glied in der sittlichen Ordnung der Dinge, in der die Lebensaufgaben selbst eine nothwendige Reihenfolge der Generationen und Weltalter bilden. Nur als Glied der sittlichen Weltordnung, nur in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe ist das Individuum ewig und unzerstörbar gültig. Das Sittengesetz erfüllen, heißt dasselbe wollen. Das Sittengesetz wollen, heißt nichts anderes wollen als dieses Gesetz. Ist der Wille eines mit dem Sittengesetz, so ist er unverrückbar. Nur der unverrückbare Wille ist wirklicher Wille, nur dieser Wille ist festes, unwandelbares Sein. Das Individuum ist ewig nur als Wille, als ein solcher Wille. Unter dem Zwange des Triebes ist das Individuum unfrei; in Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz ist es auch nicht frei, denn es kann nicht mehr Beliebiges wollen. Wo also bleibt die formale Freiheit? Sie ist im Triebe noch nicht und im sittlichen Willen nicht mehr gegenwärtig; sie ist also nur möglich zwischen beiden, im Uebergange, in der Erhebung vom Triebe zum Sittengesetz. Diese Erhebung

*) Ebendas. III Abschn. Cap. III. S. 656 flgd.

ist nur durch Freiheit möglich. Diese ist nichts anderes als Mittel dazu, nothwendiges Mittel. Die Erhebung ist zugleich die Vernichtung der Freiheit, ihre Selbstvernichtung. „Die absolute Freiheit steigert sich durch sich selbst in eigener factischer Vernichtung zum Willen *)."

Das Sittengesetz ist der absolute Zweck, aber der Endzweck ist nicht das Absolute selbst. Wie sich die Welt (Sinnenwelt und Welt der Individuen) zum Endzwecke verhält, so verhält sich dieser zu dem höheren, wahrhaft absoluten Princip. Das Sittengesetz war das Princip des Lebens, dieses die Erscheinungsform oder Anschaubarkeit des Sittengesetzes. Mithin wird das, wozu das Sittengesetz sich verhält, wie zu ihm Welt und Leben, das Princip des Sittengesetzes sein, und das letztere die Erscheinungsform oder Aeußerung dieses Princips. Was also ist das Princip des Endzwecks? Was macht sich in ihm anschaulich oder sichtbar **)?

Das Leben, für sich genommen, ist endloser Wandel, fortwährendes Entstehen und Vergehen, unaufhörliches, absolutes Werden. Das Leben soll gedacht werden, denn es ist Erscheinung des Wissens; das absolute Werden läßt sich nicht denken. Was gedacht werden soll, muß den Charakter der Dauer und Einheit haben. Diesen Charakter hat und giebt nur das Sein. Soll das Leben gedacht werden können, so muß das Werden einen dauernden, wandellosen, ewigen Inhalt haben; es muß im

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. IV. Das Sittengesetz als Princip des Lebens und dieses als Anschaubarkeit des ersten. S. 657—679. Vgl. Cap. V. S. 680.

**) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. Die Anschauung Gottes als Princip des Sittengesetzes oder des Endzwecks, und dieses als Aeußerung der ersteren. S. 680—681.

Werden ein unveränderliches Sein geben. Das Sein im Werden ist die Absicht, der Zweck, das unverrückbare Ziel alles Werdens. Nur als Endzweck kann das Sein im Proceß des absoluten Werdens erscheinen und sichtbar hervortreten. Daher ist der Endzweck das Sein in Verbindung mit dem Leben (Werden). In dieser Verbindung allein wird aus dem Sein Endzweck. Der Endzweck ist daher die Erscheinung des Seins, wie das Leben die des Endzwecks. Der Endzweck hat seinen Halt im Sein, wie das Leben in ihm. Ohne Sein kein Endzweck, kein Leben. Also muß das Sein gedacht werden als unabhängig und abgesondert vom Werden. In der Verbindung mit ihm ist es Endzweck; von dieser Verbindung frei, ist es nicht Endzweck, sondern „Sein schlechtweg", das absolute Sein oder Gott*).

Im Endzweck ist Sein und Werden (Leben) verbunden; er ist „das Sein des Lebens", „das Sein der Freiheit", „die Aeußerung des Seins im Werden". Nun ist der das Leben durchdringende Endzweck gleich der Sittlichkeit. Daher sagt Fichte: „Sein der Freiheit oder des Lebens und Sittlichkeit sind durchaus eins**)."

In dem bloßen Werden giebt es keinen Stillstand, keine Dauer, keine Möglichkeit des Festhaltens, des Anschauens. Nur in der Form der Anschauung wird das Sein im Werden gegenständlich und sichtbar. „Das Grundsein des Lebens ist darum in seiner Form eine Anschauung." Sie ist das in jeder einzelnen Aeußerung Bestehende, dieselbe zum Stehen oder Stillstand Bringende, durch die ganze unendliche Reihe wirklich Dauernde. Die unmittelbare Anschauung bedingt und vollendet die Reihe

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 681—683.

**) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 683. Resultat und Anmerkung.

der Reflexionen, sie ist die Grundform des Lebens und Wissens, welche beide Ausdrücke durchaus gleichbedeutend sind. Ihre erste und niedrigste Form ist die Sinnenwelt, ihre letzte und höchste die sittliche Gewißheit; beide unmittelbar einleuchtend und dauernd, zwischen beiden die Reflexionsformen des Wissens, bedingt und getragen von der Anschauung.

Das ganze Leben (Wissen) ist demnach Anschauung, Bild, Erscheinung. Es ist Anschauung nur, weil ihm ein Sein inwohnt, das dem Werden Dauer und Einheit giebt. Das Leben ruht in der Anschauung, diese im Sein, das als solches unabhängig von der Anschauung, jenseits alles Werdens absolut in sich ist. Das absolute Sein ist Gott, das Leben darum in seinem eigentlichen Sein „Bild Gottes".

„Und so haben wir denn den letzten und vollkommenen Aufschluß erhalten über den Gegenstand unserer Untersuchung: das Leben oder auch das Wissen. Das Wissen ist allerdings nicht ein bloßes Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge und zu nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt; sondern es ist ein Wissen von einem Sein, nämlich von dem einen Sein, das da wahrhaft ist, von Gott, keineswegs aber von einem Sein außer Gott, dergleichen außer dem Sein des Wissens selbst oder der Anschauung Gottes durchaus nicht möglich ist, und die Annahme eines solchen reiner und klarer Unsinn. Nur kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an insgesammt nothwendige und in dieser Nothwendigkeit nachzuweisende Formen des Wissens. Die Nachweisung dieser Formen ist eben die Philosophie oder die Wissenschaftslehre*)."

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 683—685.

Leben
Werden
Sein
Wissen
Gott

II.

Neue Form der Anwendung. „Die Staatslehre".
1813 (1820).

1. Voraussetzung.

Die Thatsachen des Bewußtseins verhalten sich zur Wissenschaftslehre, wie Naturgeschichte zur Naturlehre. Vergleichen wir die Thatsachen des Bewußtseins mit der (gleichzeitigen) Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, so erhellt die durchgängige Uebereinstimmung beider. Es bleibt noch übrig, die neue Entwicklungsform des fichte'schen Systems auf dem Gebiete der Anwendung oder in einer Darstellung kennen zu lernen, die sich zur Wissenschaftslehre verhält, wie angewendete Mathematik zur reinen, oder praktische Naturwissenschaft zur theoretischen. Diese Darstellung findet sich in den Vorlesungen über „die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaats zum Vernunftreiche" (aus dem Sommer 1813), die sieben Jahr später aus dem Nachlasse des Philosophen veröffentlicht wurden.

Schon in jenen früheren „populären" Vorträgen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und das Wesen des Gelehrten, in den Anweisungen zum seligen Leben und den Reden an die deutsche Nation erschien die vollendete Wissenschaftslehre im Lichte der Anwendung. Daher die Staatslehre vom Jahr 1813 mit diesen Vorträgen in allen wichtigen Punkten völlig übereinstimmt: in der Lehre vom Urvolk und Urstaat, von dem zu errichtenden Vernunftreiche, von der Bedeutung des Gelehrten als des sittlichen Weltbildners und Regenten, von der Nothwendigkeit und dem Zwecke der Nationalerziehung, von dem Einklange zwischen christlichem Gottesglauben und Vernunftwissenschaft (Wissenschaftslehre).

Die Voraussetzungen, auf welche ausdrücklich „die Staatslehre" sich gründet, sind in der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" entwickelt worden und bilden deren Summe. „Nur Gott ist; außer ihm nur seine Erscheinung; in der Erscheinung das einzig wahrhaft Reale die Freiheit, in ihrer absoluten Form, im Bewußtsein, also als eine Freiheit von Ichen. Diese und ihre Freiheitsproducte das wahrhaft Reale. An diese Freiheit nun ist ein Gesetz gerichtet, ein Reich von Zwecken, das Sittengesetz; dieses darum und sein Inhalt die einzig realen Objecte. Die Sphäre der Wirksamkeit für sie die Sinnenwelt, diese nichts denn das; in ihr keine positive Kraft des Widerstandes oder des Antriebes. Wer diese Antriebe gelten läßt oder diesem Widerstande weicht, ist unfrei, nichtig. Nur durch die Freiheit ist er Glied der wahren Welt, ist er durchgebrochen zum Sein*)."

Die Philosophie kann weder Dualismus noch Materialismus (Naturphilosophie) sein: nicht Dualismus, sondern Einheitslehre; nicht Materialismus, sondern Erkenntniß- und Freiheitslehre. Die Freiheit Bild des absoluten Seins, die Welt Bild oder Erscheinung der Freiheit (des Wissens): in dieser Grundanschauung ruht die Philosophie. Die Freiheit ist entweder ursprünglich und schöpferisch, oder sie ist überhaupt nicht; sie ist Princip, alles Andere ihr „Principiat". Freiheit heißt „Principsein". Gilt die Natur als Erstes oder auch nur als etwas Ansichseiendes, so ist die Freiheit unmöglich. Daher giebt es unter dem Gesichtspunkte der Naturphilosophie keine Freiheit. Wer die letztere bejaht, muß sie als absolut schöpferisches Princip, den Willen als

---

*) Die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche. III Abschn. Voraussetzungen. S. W. II Abth. II Bd. S. 431.

einzig möglichen Schöpfer der Natur nehmen: er schafft nicht eine gegebene, seiende, sondern eine sein sollende Welt, das Vorbild der wahren. Dieses Vorbild ist die erleuchtende und zielsetzende Richtschnur des Lebens; daher die Philosophie als Freiheitslehre zugleich gestaltend und leitend das Leben selbst ergreift. Als Leiterin des Lebens ist die Freiheitslehre praktische oder angewendete Philosophie*).

2. Aufgabe.

Die Freiheit erscheint in einer Welt (Gemeine) bewußter Individuen, deren gemeinschaftliche Sphäre der Wirksamkeit die Sinnenwelt ist. Jedes dieser Individuen ist unbedingt frei, die Geltung und Erhaltung der individuellen Freiheit darum ein nothwendiges Gesetz: das Rechtsgesetz gegenüber den Hemmungen und Störungen, welche die Freiheit des einen Individuums durch die der anderen erleidet. Solche Störungen können sein, aber sie dürfen und sollen nicht sein. Sie nöthigen das Rechtsgesetz, die Form des Zwangsgesetzes anzunehmen; es vernichtet die geschehene Freiheitsverletzung durch die Strafe, es verhütet die begehrte durch die Furcht vor der Strafe, also durch einen Naturtrieb, und herrscht darum wie ein Naturgesetz. Die Rechtsanstalt ist zugleich Zwangsanstalt. Daß eine Rechtsanstalt errichtet werde, fordert das Vernunftgesetz; daß sie zugleich als Zwangsanstalt auftritt, gebietet die Noth; daher die Rechtsverfassung, in welcher der Zwang herrscht, noch eine Nothverfassung ist. Die vorhandenen Rechtsverfassungen sind solche Nothverfassungen, sie herrschen nicht allein durch das Vernunftgesetz, sondern mit Hülfe des Naturgesetzes; sie sind daher noch kein wahrhaftes Vernunftreich. Die Rechtsanstalt soll ein Vernunftreich sein. Sie wird

*) Ebendaselbst. I Abschn. Allg. Einl. S. 369—389.

es, indem sie den Charakter der Nothverfassung und Zwangsanstalt ablegt. Das ist die zu lösende Aufgabe. Es ist im Rechtsgesetz eine Forderung enthalten, die noch nicht erfüllt ist, ein Bestandtheil, der noch nicht zur Geltung gekommen*).

Rechtsgesetz ist Freiheitsgesetz. Ein Freiheitsgesetz, welches zwingt, enthält einen offenbaren Widerspruch. Das Rechtsgesetz fordert die unbedingte Geltung der individuellen Freiheit; der Zwang, den es ausübt, ist das directe Gegentheil derselben. Also ist es der Zwang, der aufhören soll. So lange er unentbehrlich ist, herrscht die Nothverfassung. Wenn er aufgehört hat nöthig zu sein, ist an die Stelle der Nothverfassung das Vernunftreich getreten. Also ist die Aufgabe, den Zwang entbehrlich zu machen. Er ist entbehrlich, sobald statt der Naturtriebe kein anderes Motiv die menschlichen Handlungen bestimmt, als die Vernunfteinsicht. Demnach besteht die Lösung der Aufgabe darin, daß diese Einsicht ausgebildet und entwickelt wird. Dieß geschieht durch Belehrung und Erziehung. Daher wird die Rechtsanstalt zugleich Erziehungsanstalt sein müssen, weil sie nur dadurch die Bedingung in sich aufnimmt, wodurch der Zwang allmälig entbehrlich gemacht werden und das Vernunftreich zur Ausbildung kommen kann.

Und zwar wird mit der Rechtsanstalt die Erziehungsanstalt zugleich müssen errichtet werden, weil sonst ein Zwang ausgeübt wird, ohne die Absicht ihn entbehrlich zu machen, ein Zwang, der sich zur Freiheit nicht als Hülfsmittel verhält, sondern vernichtend. Im Reiche der Freiheit, innerhalb dessen die Rechtsverfassung liegt, kann überhaupt der Zwang keine andere Geltung beanspruchen als eine vorläufige; er gilt, bis die Vernunft-

*) Ebendaselbst. I Abschn. S. 389—400. III Abschn. Von der Errichtung des Vernunftreiches. S. 432—433.

einsicht ihn entbehrlich macht. Darum ist auch nur derjenige Zwang rechtmäßig, der vor der Vernunfteinsicht sich rechtfertigen läßt, von dem der entwickelte Verstand einsieht, daß er nöthig war, weil ohne ihn der Rechtszustand und die Ausbildung der Freiheit unmöglich gewesen wäre. Aller Zwang darf nur um der Freiheit willen stattfinden. Nur wer die Zwecke und Forderungen der Freiheit einsieht, darf den Zwang ausüben; nur wer diese Einsicht nicht oder noch nicht hat, erleidet den Zwang. Daraus erhellt, was zur Rechtmäßigkeit des Zwanges gehört. Es ist nicht genug, daß er gerechtfertigt werden kann; er muß auch gerechtfertigt sein wollen, d. h. er muß alles thun, um in denen, die er beherrscht, die Vernunft, die ihn rechtfertigt und entbehrlich macht, zu erzeugen; er muß mit dieser Absicht geschehen und darum von vornherein mit der Belehrung verbunden sein, die zu jenem Ziele hinführt. Die Zwangsanstalt ist nur dann eine Rechtsanstalt, wenn sie zugleich Erziehungsanstalt ist.

Das Recht zum Zwange gründet sich daher auf das Vermögen und den Willen, ihn zu verantworten. Nur wer beides hat und im Stande ist, die ganze moralische und rechtliche Verantwortlichkeit des Zwanges auf sich zu nehmen, darf Zwingherr oder Herrscher sein. Er muß die Forderungen und Zwecke der menschlichen Freiheit mit der höchsten Klarheit durchschauen und diese Einsicht vor den Anderen voraushaben. Nur der höchste menschliche Verstand berechtigt zum Herrschen. Die Aufgaben der menschlichen Freiheit sind nach Zeiten und Völkern verschieden. Daher ist es der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes, dem es gebührt zu herrschen, weil er allein den Zwang, den er ausübt, rechtfertigen kann und will. Er sieht das Ziel voraus, wonach die menschlichen Kräfte ringen; er unterscheidet mit heller Einsicht das nähere und fernere Ziel und

durchschaut so die jedesmalige Bestimmung des Menschengeschlechts. Er steht auf dem Standpunkt, wohin die anderen erst kommen sollen. Daher kann er allein sie führen. Die Menschheit würde ihr Ziel verfehlen, wenn sie es nur blind erreichte. Sie muß die Nothwendigkeit desselben einsehen. Daher ist die Führung nothwendig zugleich Belehrung und Erziehung; sonst wäre sie die Führung einer Heerde, nicht freier Individuen. Nur wer die Menschheit erziehen kann, darf sie beherrschen, bis das Ziel der Erziehung erreicht ist.

So ist die Freiheitsgeschichte (Weltgeschichte) in der That eine fortschreitende Erziehung des Menschengeschlechts, deren Ziel der vollkommene Rechtszustand oder das Vernunftreich ist, in dem der letzte Rest der Zwangsanstalt ausgetilgt worden. Ohne Erziehung ist die Geschichte nicht möglich. Aus dem erzogenen Geschlecht wird ein erziehendes. Wie aber beginnt die Erziehung? Welches ist das erste erziehende Geschlecht? Es muß eine Urerziehung geben, sonst kann die Geschichte, die Erziehung, die Lösung der Aufgabe, um die es sich handelt, keinen Anfang nehmen, also überhaupt nicht stattfinden*).

3. Lösung der Aufgabe. Das Urvolk und die Geschichte.

a. Die alte Welt.

Die Erziehung fordert einen ersten Ausgangspunkt, einen Ursprung, der keine erziehenden Bedingungen voraussetzt, ein erziehendes Urgeschlecht, welches von Natur im Besitze der Früchte ist, die in allen folgenden Geschlechtern erst die Erziehung reift und hervorbringt. Dieses Geschlecht ist unmittelbar „sittlicher Natur". In ihm sind die sittlichen Einrichtungen ursprünglich gegeben, Staat, Familie, Ehe: es ist ein Urvolk

*) Ebendaselbst. III Abschn. S. 436—470.

ein Normalvolk, das Vorbild der menschlichen Entwicklung. So muß es sein, denn sonst wäre die Erziehung ein endloser Regreß, der sich in nichts auflöst. Das ist unmöglich. Das Bild Gottes kann nicht dem Untergange und dem Zufall preisgegeben sein. „Gott ist," „er probirt nicht*)."

Das Urvolk bedarf keiner Erziehung; es ist, was die übrige Menschheit durch Erziehung werden soll. Die Erziehung geht von dem Urvolk aus; ihr Gegenstand ist ein zweites der Erziehung bedürftiges Urgeschlecht ohne ursprüngliche sittliche Einrichtungen. Die Vereinigung dieser beiden Urgeschlechter giebt den Anfangspunkt der sittlichen Entwicklung, der Erziehung des Menschengeschlechts, der Geschichte.

Die Glieder des sittlichen Urvolks gründen, sei es durch Colonisation oder durch Eroberung, in dem zweiten Urgeschlechte der bloßen Naturvölker die sittlichen Einrichtungen, den Rechtszustand, den Staat; sie geben das sittliche Gesetz, sie offenbaren es als göttlichen Willen. Sie herrschen, die anderen werden beherrscht. Ihre Herrschaft gilt unbedingt. Was in ihnen Naturglaube war, wird in dem beherrschten Geschlecht „Autoritätsglaube". Auf diese Autorität ursprünglicher, unmittelbar göttlicher Abkunft gründet sich die Staatsordnung und, wie es hier nicht anders sein kann, die bürgerliche Rechtsungleichheit. Der Staat gilt als absolute göttliche Anordnung, der Einzelne ist ihm unbedingt hingegeben und untergeordnet. Die Staatsmächte sind göttliche Autoritäten, der religiöse Glaube gestaltet sich mythologisch und polytheistisch. Das ist der sittliche Typus der alten Welt, am reichsten entwickelt in den griechischen Staaten, am deutlichsten und reinsten dargestellt in dem am meisten aristokratischen und religiösesten Staate des griechischen Alterthums, in Sparta.

*) Ebendaselbst. III Abschn. S. 471.

Die menschliche Einsicht soll frei werden. Dahin zielt die Entwicklung. Der Verstand erhebt sich gegen den Autoritätsglauben, erschüttert ihn auf allen Gebieten und untergräbt damit das eigentliche Princip des Alterthums in seiner Wurzel. Diese Epoche, die den Beginn einer neuen Zeit bedeutet, macht Sokrates.

Der Fortgang von dem Autoritätsglauben zum Verstandesprincip ist zugleich der Fortgang von der bürgerlichen Rechtsungleichheit zur Gleichheit, vom aristokratischen Staat zum demokratischen, von dem Autoritätsstaat, der in seiner Wurzel theokratisch ist, zur constitutionellen Rechtsordnung. In dem Streit der Patricier und Plebejer um die bürgerliche Rechtsgleichheit entwickelt sich dieser Fortgang in der römischen Welt.

Die vollkommene Befreiung der individuellen Einsicht ist der Untergang des antiken Staats. Die Sorge für das persönliche Wohl und die persönliche Bildung wird zum Hauptinteresse, und der Staat gilt nur als Bedingung, um dieses Interesse so behaglich als möglich zu befriedigen, „als das Gehege, innerhalb dessen wir sicher sind". Mit dem Eigennutz und dem Triebe nach individuellem Wohlsein steigt der Luxus, die Verachtung der Götter, die Gleichgültigkeit gegen den Staat; das Regieren selbst incommodirt, und man läßt sich gern den Herrscher geben, am liebsten einen erblichen, um in Ruhe leben und genießen zu können. Was sich über den gemeinen Eigennutz erhebt und dem Staate zuwendet, ist nicht mehr der einfache Patriotismus, das Erfülltsein von gemeinnützigen und öffentlichen Zwecken, sondern persönlicher Ehrgeiz, Liebe zum Ruhm, Selbstgefühl hervorragender Kraft, nicht Religiosität, sondern „Genialität"; es sind die Kränze des Miltiades, die den Themistokles nicht schlafen lassen*).

*) Ebendaselbst. III Abschn. Alte Welt. S. 497—520. Vgl.

b. Die neue Welt.

Die alte Welt ging von der bürgerlichen Rechtsungleichheit aus und mit der entwickelten bürgerlichen Rechtsgleichheit zu Grunde. Innerhalb ihrer Anschauungsweise blieb die Gleichheit bedingt durch das Bürgerthum. Daß der Mensch als solcher frei und in dieser Freiheit die absolute Gleichheit der Menschen begründet sei: diese Einsicht blieb dem Alterthum verborgen. Das Christenthum offenbart sie und legt damit die Grundlage der neuen Welt.

Was das Christenthum offenbart, das Reich der Freiheit als Reich Gottes, als Aufgabe und Ziel der Menschheit, ist ein Gesetz, unabhängig von aller individuellen Willkür, von jeder persönlichen Autorität, die ewige Wahrheit selbst, mit welcher die Verstandeseinsicht, je tiefer sie entwickelt ist, um so gründlicher übereinstimmt. Daher ist hier im Princip der Sache kein Widerstreit zwischen Autoritätsglauben und Verstandeseinsicht. Alle ächte „Sokratik" und Philosophie ist diesem Glauben gegenüber Durchdringung und Bejahung.

Die christliche Lehre, richtig verstanden, ist absolut wahr und absolut neu. Das wahrhaft Wirkliche ist die rein geistige, übersinnliche Welt, das Himmelreich, der ewige Wille Gottes; der Mensch ist ewig, wenn er diesen Willen thut, er thut ihn, wenn er dem eigenen Willen gänzlich abstirbt, nicht durch den äußeren Tod, sondern durch die innere Wiedergeburt. Es giebt nur diese *eine* Heilsordnung: Selbstvernichtung und Selbstverleugnung. Alles außer Gott ist nichtig. Der Glaube an ein selbständiges Sein außer Gott ist antichristlich und heidnisch. Aller Glaube an äußere Wunder und Zeichen, an äußere Entsündigung und Erwählung ist todt und in seiner Wurzel heidnisch.

Grundzüge des gegenw. Zeitalt. Vorles. IX — XII. Buch. IV dieses Bd. Cap. V. S. 882—892.

Ein solcher Glaube als Bedingung oder Bestandtheil der christlichen Seligkeitslehre ist christliche Beschneidung. Zu diesem Glauben verhält sich die wahre Einsicht, wie Paulus zu den Juden, und Luther zu den Papisten.

Die Menschheit soll sich mit eigener Freiheit erbauen zu einem Reiche Gottes, in dem alle menschliche Freiheit aufgegeben und hingegeben ist an ihn. Dazu bedarf sie eines Vorbildes, das sich zur neuen Welt ähnlich verhält, als das Urvolk zur alten: eines Bildes dieser Bestimmung des sich Ertödtens und Hingebens, in dem vorbildlich und darum ursprünglich verwirklicht ist, was die Menschheit verwirklichen soll. Dieses Vorbild muß daher eine wirkliche Person sein, deren Selbstbewußtsein unmittelbar und vollkommen zusammenfällt mit ihrem göttlichen Beruf, deren Wille, wie er aufging, gefangen war im höheren Willen, die durch ihr *Sein* war, wie sie alle *machen* wollte. Diese Person ist *Jesus*, er zuerst, er allein und einzig. Das einzige Mittel der Seligkeit ist „der Tod der Selbstheit", der Tod mit Jesus, die Wiedergeburt. Er ist unmittelbar und von Natur, was die Menschen aus eigener Freiheit nach seinem Vorbilde werden sollen: er ist „der *geborene Sohn Gottes*"; seine geschichtliche Erscheinung daher eine ewig gültige historische Wahrheit. Aber der bloße Geschichtsglaube an ihn trägt zur Seligkeit nichts bei. Den Weg zur Seligkeit muß man gehen. Die Geschichte, wie dieser Weg entdeckt und geebnet worden, hilft nicht zum Gehen.

Auf die Thatsache der geschichtlichen Erscheinung Jesu als des eingeborenen Sohnes Gottes gründet sich der christliche Geschichtsglaube. Der geschichtliche Satz wird um seiner ewigen Geltung willen in ein System metaphysischer Sätze verwandelt, in die Lehre von der Gottmenschheit Jesu, der Dreieinigkeit Got-

tes, der Nothwendigkeit der Rechtfertigung, Versöhnung, Entsündigung der (von Gott ausgeschlossenen und außerhalb seiner befindlichen) Menschheit. So bekommt das Christenthum einen historisch dogmatischen Lehrinhalt, in dem sich die ewige Wahrheit des christlichen Glaubens mit heidnischen und widerstreitenden Vorstellungsweisen mischt. So entsteht die Aufgabe, die ewige Wahrheit von jener Vermischung zu reinigen, mit der klarsten Einsicht zu durchdringen und von allem Magischen zu befreien, denn alles Magische in der Religion ist heidnischen Ursprungs. Diese Einsicht ist das Ziel des wahrhaft christlichen Lebens und die ächte Erfüllung der Weissagungen Jesu.

Er hat verkündet, daß nach ihm der heilige Geist kommen wird und durch diesen das Reich Gottes auf Erden, die Vollendung seines Werkes. Der heilige Geist ist gegründet in der göttlichen Anlage des Menschen für die übersinnliche Welt, in dem natürlichen Licht, welches uns unsere göttliche Bestimmung, Gott selbst und in der Person Jesu den geborenen Sohn Gottes erleuchtet, auf diese Weise ihn bezeugt, und uns dadurch in alle Wahrheit leitet. Dieser heilige Geist ist die in den Kern des menschlichen und alles Lebens eingedrungene, von dem historischen Glauben unabhängige, aber den ewigen Inhalt desselben bestätigende Einsicht.

Das Christenthum ist nicht bloß Lehre, sondern Princip einer Weltverfassung, Gründung eines Reiches, des Reiches Gottes, welches eines ist mit dem Vernunftreiche, mit dem klar begriffenen und freudig erfüllten Gesetze des Christenthums. In diesem Reiche herrscht nur das Gewissen und kein Zwang mehr. Es ist die Auflösung des Staates als einer Zwangsanstalt. Das Reich kann nur kommen und der Zwang nur entbehrlich gemacht werden durch eine des Zieles klar bewußte, zur Kunst der Men-

schenbildung entwickelte, fortdauernde Erziehung. Diese Erziehung ist ein unentbehrlicher Bestandtheil des Reiches, der Zwang dagegen nicht bloß zu entbehren, sondern auszutilgen.

Dieses Ziel der Zeiten ist angezeigt durch den Gang der Geschichte. Das Werk des Alterthums war der absolute Staat, das historische Christenthum forderte die absolute Kirche; der Uebergang geschah durch die Unterwerfung des Staats, der freiwillig den Primat der Kirche anerkannte und sich ihm fügte: durch den germanischen Staat. Unter der Herrschaft der Kirche wird der Staat entgöttert und zu einer rein menschlichen Einrichtung, zu einem Werke des weltklugen Verstandes gemacht. Die Entgötterung des Staates ist zugleich eine Freigebung des Verstandes. Der Glaube an die Staatsgötter ist vernichtet. Unabhängig von diesem Glauben, erneuern sich die Alterthumsstudien. Jetzt wird der Widerstreit der heidnischen Vorstellungsweise mit der christlichen erkannt; gegen die vorhandene Vermischung beider erhebt sich der Protestantismus mit der Glaubensreformation, welche die christliche Lehre von den historischen Satzungen und Traditionen frei macht und auf die schriftlichen Urkunden als letzte Quelle zurückführt. Aber diese Urkunden sind selbst traditionell bedingt und bedürfen einer Auslegung und Erklärung, die jetzt bei keiner anderen Macht mehr gefunden werden kann, als der wissenschaftlichen und philosophischen Einsicht. So ist die Befreiung der Philosophie selbst die Frucht und das Werk der (kirchlich geleiteten) Geschichte. Die in ihrer freisten und tiefsten Einsicht mit dem ewigen Inhalt des Christenthums einverstandene Wissenschaft ist die reifste Frucht der Philosophie, die Entdeckung Kant's und der Wissenschaftslehre, welche letztere zugleich das Ziel, die Aufgabe und Kunst der Erziehung erkannt hat als die neue Richtschnur der Zeiten. Auch die christlichen Staaten treiben nach

diesem Ziel. Ihre Vielheit erzeugt den Wetteifer und dieser überall das Streben nach Machtentwicklung, die ihre größten Hindernisse in der Unbildung und dem Unverstande der Bürger, in den Privilegien der Geburt und des Besitzes findet. So fordert das Staatsinteresse selbst die Einführung der bürgerlichen Rechtsgleichheit, die Verbesserung des Schulwesens, die Reform der allgemeinen Volkserziehung, und so reift nothwendig in allmäligem Fortschritt ein sittlicher Zustand, in welchem Einsicht und Bildung den Schulzwang, friedlicher Völkerverkehr den Krieg und Kriegszwang von selbst aufhören machen, so daß zuletzt die hergebrachte Zwangsregierung nichts mehr zu thun findet.

Alle geschichtlich wirksamen Factoren ebnen die Bahn nach dem Ziele, welches die Wissenschaftslehre erkennt, und worauf sie mit aller Besonnenheit und Kunst die Erziehung des Menschengeschlechtes richtet. In demselben Maße, als die Rechtsanstalt Erziehungsstaat wird, hört sie auf, Zwangsanstalt zu sein, und nähert sich dem Vernunftreiche. Dieß ist der Grundgedanke der neuen Staatslehre, die darin mit den Reden an die deutsche Nation und den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters völlig übereinstimmt *).

---

*) Staatslehre u. s. w. (1813). III Abschn. Neue Welt. S. 520—600. Vgl. Grundzüge des gegenw. Zeitalters. Vorl. XIII—XIV. Reden an die deutsche Nation. VI. VII. X. Vgl. Buch IV dieses Bd. Cap. V. S. 892—897. VII. S. 945—950. VIII. S. 975—977.

Zwölftes Capitel.

Gesammteinheit und Charakteristik der fichte'schen Lehre.

(Wissenschaftslehre. 1806.)

I.

Gesammteinheit.

1. Charakteristik der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse aus dem Jahr 1810 gilt uns als die sicherste und gewissermaßen einzige Urkunde der neuen Entwicklungsform. Dieses ist ihr Grundgedanke und ihre Summe: alles objective Sein ist im Wissen begründet, das Wissen selbst im absoluten Sein (Gott); alle Weltvorstellung (alle Erscheinungen des Bewußtseins) sind Objectivirungen des Wissens, das Wissen selbst ist unmittelbare Aeußerung (Bild) Gottes; das Bewußtsein ist der Durchgangspunkt und Uebergang vom absoluten Sein zum objectiven oder, was dasselbe heißt, vom realen Sein zum vorgestellten. Das Bewußtsein ist eine auf sich selbst reflectirende Thätigkeit; was es thut, das muß es zu einem Gegenstande seiner Reflexion machen, den es wieder zum Gegenstande einer neuen Reflexion macht. Die Reflexionsform ist seine Grundform. Jedes Reflexionsproduct ist Bild und Bild des Bildes. Darum ist innerhalb der Reflexions=

formen, innerhalb also des Bewußtseins, innerhalb der Vorstellungen und der Erscheinungswelt nichts an sich Reales, sondern lauter „Bildwesen". Entweder also giebt es überhaupt kein reales Sein, oder es ist unabhängig von aller Reflexionsform, von allem Bewußtsein; entweder ist das reale Sein gar nicht, oder es ist absolut, lediglich aus und durch sich selbst. Nun ist alles Bewußtsein und alle Reflexion relativ, sie bezieht sich auf eine ihr vorausgesetzte Thätigkeit (in Reflexion auf welche sie entsteht), diese Grundthätigkeit ist als Reflexion wieder bezogen auf eine ihr vorausgesetzte, und so fordert das Bewußtsein, um überhaupt sein zu können, in letzter oder erster Instanz eine Grundthätigkeit, die nicht wieder in einer Reflexion, nicht wieder in einem Bewußtsein gegründet sein kann, sondern im Sein selbst, im Sein, das schlechtweg aus sich ist, im absoluten Sein oder Gott, unmittelbar in ihm begründet, unmittelbare Folge Gottes. Aber wir dürfen nicht sagen: Gott macht diese auf sich reflectirende Thätigkeit, denn er würde dann selbst eine solche Thätigkeit sein, er würde selbst in die Reflexionsform eingehen, und die Reihe der Reflexionen würde als göttliches Bewußtsein von neuem beginnen, das Bewußtsein und damit das Bildwesen würde unter neuem Namen sein altes Spiel von vorn anfangen, und es gäbe kein reales Sein als solches. Daher ist das Bewußtsein zwar unmittelbare Folge Gottes, aber nicht dessen Wesen und That, sondern nur sein Bild oder Schema. Nicht Gott macht sein Bild, sondern das Bewußtsein ist und macht es; Bild Gottes zu sein, ist sein Vermögen, seine Thätigkeit, seine Aufgabe. Nicht Gott macht das Bewußtsein, sondern dieses vollzieht sich selbst. Vermöge der bloßen Reflexion kann es seine eigene Thätigkeit immer nur abbilden und in Bildwesen verwandeln; es kann daher vermöge der Reflexion das Bild Gottes nicht *sein*, sondern sich

höchstens als solches wissen d. h. Bild des Bildes sein und wieder Bild vom Bilde des Bildes. Die Reflexion verwirklicht das Bild nicht, sondern entfernt sich davon, sie kann daher die Aufgabe des Bewußtseins nicht lösen, die reale Bestimmung desselben nicht erfüllen.

Um daher Bild Gottes zu sein, muß das Bewußtsein die Reflexionsform fallen lassen. Wenn wir aber vom Wissen die Reflexionsform abziehen, so bleibt die Grundthätigkeit übrig, welche unmittelbar das Bild Gottes zu verwirklichen strebt. Dieses aus sich selbst thätige Sein nennt Fichte „Leben". Man kann das Bild Gottes nur sein, wenn man es lebt. Dieses lebendige, sich selbst treibende Vermögen, dem das Bild Gottes als sein Ziel und Endzweck unmittelbar einleuchtet (dieses Ich, welches weiß, was es soll) nennt Fichte „Wille". Der seiner ewigen Bestimmung gewisse und in ihr ruhende Wille ist das unmittelbare Bild Gottes, er ist Bild des göttlichen Seins, er ist seliges Leben*).

Der Wille fordert die Einsicht der ewigen Bestimmung, er muß erleuchtet sein von dem Soll, er muß unmittelbar wissen, was er soll, er fordert daher das Wissen, das Bewußtsein. Um aber Wille in diesem Sinne zu sein, dazu ist nöthig, daß wir die Nichtigkeit der Reflexionsformen durchschauen; um diese Nichtigkeit zu durchschauen, müssen die Reflexionsformen in ihrer Nothwendigkeit gesetzt und entwickelt werden. Dieß geschieht in der nothwendigen Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins. Die Einsicht in diese nothwendige Entwicklungsgeschichte giebt die Wissenschaftslehre, sie begründet dadurch und nur dadurch die Einsicht in die Nichtigkeit jener Reflexionsformen, und sie begründet durch diese Einsicht und nur dadurch die „Lebenslehre".

---

*) Vgl. ob. S 1023. unt. S. 1034.

2. Die Identität der alten und neuen Lehrform.

Vergleichen wir jetzt die Wissensschaftslehre in ihrer neuen Entwicklungsform, wie sie der allgemeine Umriß vom Jahr 1810 uns dargelegt hat, so liegt die Uebereinstimmung mit der Religionslehre, wie sie Fichte in den Anweisungen zum seligen Leben entwickelt, klar am Tage.

Vergleichen wir sie mit der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre, so leuchtet ein, daß die ursprüngliche Lehre in der neuen Form vollkommen dieselbe geblieben ist: — nämlich die Einsicht in die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins, in die nothwendige Reihe seiner Reflexionsformen. An diesem Charakter, in dem die Wissenschaftslehre besteht, ist nicht das Mindeste geändert. Hier ist, abgesehen von den Worten, den Wendungen und der Darstellungsart, nicht einmal eine scheinbare Differenz. Und wo die Differenz zu sein scheint, in dem Fortschritt von der Wissenschaftslehre zur Lebenslehre, da ist sie in Wahrheit nicht wirklich, denn dieser Fortschritt ist so alt, als die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre selbst. Oder meint man, Fichte habe je die Reflexionsformen und deren Producte für Dinge an sich gehalten; er habe je bezweifelt, daß es ein absolutes Sein, ein wahrhaft Seiendes gebe; er habe dieses Sein je wo anders gesucht, als im Grunde und in der Wurzel, in der Urbedingung alles Bewußtseins, da er doch von vornherein wußte, daß es unter den Objecten des Bewußtseins nie gefunden werden könnte, da er doch schon in der ersten Grundlage der Wissenschaftslehre gezeigt hatte, wie alle jene Objecte, die uns als gegeben erscheinen, nothwendige Producte der Einbildung sind?

Als Fichte das Ich zum Princip der Wissenschaftslehre machte,

war er darüber vollkommen im Klaren, daß dieses Ich als subjectives Bewußtsein in der Reflexionsform (Trennung von Subject und Object) bestehe, durch diese Reflexionsform gebrochen und in eine endlose Reihe von Reflexionen aufgelöst werde, daß es in nichts zerfließe. Man vergesse nicht, mit welcher Klarheit Fichte diesen Satz entwickelt hat in jenem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, den er in demselben Jahre schrieb, als seine beiden Einleitungen in die ursprüngliche Wissenschaftslehre selbst. Es stand schon damals fest: entweder ist das Ich nichtig, oder es ist die absolute Einheit von Subject und Object, es ist deren unmittelbare Identität. Unmittelbar ist diese Identität, weil reflexionslos, weil durch keine Reflexion getrennt, weil von aller Reflexion unabhängig. Unabhängig von aller Reflexion ist allein das wahrhaft wirkliche, absolute Sein, welches durch sich ist. Dieses Sein ist eines mit jener Identität, und wenn Fichte beide unterscheidet, so geschieht es nur darum, weil der Begriff der Identität noch den einer Beziehung in sich schließen könnte, die der Begriff des absoluten Seins völlig ausschließt, weil Identität nach kantischem Sprachgebrauch noch Reflexionsbegriff ist.

Das Ich kann nicht gesetzt werden ohne ein absolutes Sein, das ihm unmittelbar zu Grunde liegt. Dieser Gedanke verändert an der Wissenschaftslehre selbst gar nichts, er ist auch ihrer ursprünglichen Form keineswegs fremd. Das Ich muß daher gesetzt werden als die absolute Erscheinungsform des absoluten Seins, als Bild oder Schema Gottes. Der Begriff des absoluten Seins oder des Absoluten schlechtweg ist daher in der Wissenschaftslehre keine dogmatische, sondern eine kritische Bestimmung, denn es ist gesetzt in Rücksicht auf das Ich, als dessen nothwendige Urbedingung, ohne welche das Ich nicht sein könnte, es ist nichts

anderes als das von aller Reflexion unabhängige Sein des Ich selbst, das Ich, nicht als Reflexion, sondern als ursprüngliches und absolutes Leben.

II.

Fichte's Selbstcharakteristik.

Bericht über die Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1806.

1. Anti-Schelling.

Hören wir jetzt Fichte's Zeugniß selbst über das Verhältniß der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre in ihrem Verhältniß zur alten. Wir wissen bereits, wie er in der Vorrede zu seiner Religionslehre ausdrücklich erklärte, daß sich seine ursprüngliche Lehre in keinem Stücke geändert habe, daß die Lebenslehre deren hellster Gipfel und Lichtpunkt sei. In demselben Jahre (1806), als er die Anweisungen zum seligen Leben herausgab, schrieb er den (aus seinem Nachlaß veröffentlichten) „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale". Nirgends hat sich Fichte so deutlich und unumwunden über das Verhältniß der beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre, nirgends so wegwerfend und leidenschaftlich verblendet gegen die schelling'sche Naturphilosophie ausgesprochen als in diesem Berichte. Hier behandelt er Schelling nicht bloß als einen zweiten Nikolai, er nennt ihn auch so. Daß Schelling der Wissenschaftslehre „Subjectivismus" vorgeworfen, erscheint ihm als der gröbste Unverstand, als das niedrigste Mißverständniß; es war der Vorwurf, daß Fichte das subjective Ich zum Princip gemacht habe. Daß die Naturphilosophie die Sinnenwelt unabhängig vom subjectiven Bewußtsein und vom Wissen überhaupt nehme und als Ding an sich behandle, erklärte Fichte für absolute Unphilosophie und Antiphilosophie. Er will in dem Philosophen Schel-

ling ein Beispiel „der allgemeinen Schlaffheit und Geistlosigkeit des Zeitalters", einen Repräsentanten der allgemeinen Seichtigkeit" hinstellen, ähnlich wie er es fünf Jahre vorher mit Nikolai gethan hatte. Daß Schelling in seiner letzten Schrift „Philosophie und Religion" (1804) den Hervorgang der endlichen Dinge aus dem Absoluten als Abfall betrachte, darin zeige sich jener alte und veraltete dogmatische Dualismus, der die Materie für ein Ding an sich halte und in der Wurzel materialistisch gesinnt sei; so sei die ganze sogenannte Naturphilosophie in ihrem letzten Grunde nichts weiter als „stockgläubiger Empirismus" nach dem Vorbilde Nikolai's. Mit diesem System vertrage sich weder Gott noch Moralität. Er sage das zur Charakteristik eines solchen Systems, nicht als Gesinnungsvorwurf gegen die Person des Philosophen. Daß Schelling die Erkenntniß der Einheit alles Seins mit dem göttlichen Sein suche, sei eine löbliche Absicht, die Fichte ebenfalls habe, nur sei der Unterschied, daß er leiste, was jener nicht leisten könne, sondern nur daran herumrede. „Und so werfe ich ihn denn," schließt die kategorische Erklärung „als Philosophen ganz und unbedingt weg, und als Künstler erkenne ich ihn für einen der größten Stümper, die jemals mit Worten gespielt haben*)."

2. Wissenschaftslehre und Lebenslehre.

Fichte fixirt hier den Begriff der Wissenschaftslehre genau so, wie wir von Anfang an das Problem derselben bestimmt. Sie

*) Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale. (Geschr. 1806.) Cap. II. S. W. III Abth. III Bd. S. 384—407. Vgl. damit „Bemerkungen bei der Lectüre von Schelling's transsc. Idealismus." (1801.) „Zur Darstellung von Schelling's Identitätssystem in der Zeitschr. für specul. Physik." Nachgel. W. III Bd. S. 368—389.

habe die durch Kant's Entdeckungen an die Menschheit gestellte Aufgabe ergriffen und gelöst. Kant's Ausführung sei hinter der Aufgabe zurückgeblieben und konnte das Ziel nicht erreichen, denn er habe die Vernunftvermögen nur inductiv hergeleitet, in verschiedene Zweige gespalten und nicht in ihrer absoluten Einheit erfaßt. Die Vernunftgesetze zu deduciren, durch eine wahre Deduction aus der Urquelle zu erschöpfen und als das, was sie sind, darzulegen: darin habe die Aufgabe und Leistung der Wissenschaftslehre bestanden. Sie durchschaute und ließ durchschauen die Nichtigkeit aller Producte der Reflexion, die das Grundgesetz des Wissens ausmacht. Wenige nur erkannten diesen Geist der Wissenschaftslehre und meinten jetzt, sie müsse eben darum falsch sein, weil sie alle Realität auflöse, und eine Realität denn doch sei und sein müsse. Auch könne die Wissenschaftslehre selbst nicht umhin, eine Realität anzuerkennen, indem sie „ein subjectives=objectives Sein, ein wirkliches und concret bestehendes Ich" als Ding an sich voraussetze. Diese Auffassung habe die Wissenschaftslehre wirklich verfälscht. Die Einen fanden in ihr gar nichts Reales, die Anderen suchten es, wo es unmöglich sein konnte, nämlich innerhalb der Reflexion. „Das Publicum," sagt Fichte, „will Realität, dasselbe wollen auch wir, und wir sind hierüber mit ihm einig. Die Wissenschaftslehre hat den Beweis geführt, daß die in ihrer absoluten Einheit erfaßt werden könnende und von ihr also erfaßte Reflexionsform keine Realität habe, sondern lediglich ein leeres Schema sei, bildend aus sich selber heraus durch ihre gleichfalls vollständig und aus einem Princip zu erfassenden Zerspaltungen in sich selbst ein System von anderen ebenso leeren Schemen und Schatten, und sie ist gesonnen, auf dieser Behauptung fest und unwandelbar zu bestehen." Das Publicum kennt die Realität nur in der

Reflexionsform, daher glaubte es durch die Wissenschaftslehre alle Realität vernichtet. Sollte diesem Publicum geholfen werden, so müßte man vor seinen Augen die Form, in der es befangen bleibt, ablösen und nun zeigen, „daß zwar seine Realität, keineswegs aber alle Realität vernichtet sei, sondern daß im Hintergrunde der Form und nach ihrer Zerstörung erst die wahrhafte Realität zum Vorschein komme. Dieses letztere ist nun diejenige Aufgabe, welche wir zu seiner Zeit durch eine neue und möglichst freie Vollziehung der Wissenschaftslehre in ihren ersten und tiefsten Grundlagen zu lösen gedenken." Er habe, fährt Fichte fort, seit lange das Versprechen einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre gegeben. Eine solche Arbeit würde die Erfüllung jenes Versprechens sein. Indessen habe er sich dieses Versprechens schon längst entbunden und schiebe die Erfüllung jetzt weiter hinaus, weil ihm immer deutlicher geworden, „daß die alte Darstellung der Wissenschaftslehre gut und vorerst ausreichend sei". „Da ich soeben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht es sich, daß niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publicum gebrachte. Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung, daß die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sei, und daß lediglich aus ihr heraus alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, so wie es in demselben vorkomme, erfolge." „Diesen Charakter wird der Leser in allen unseren jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden*)."

Vier Jahre später erfüllte Fichte den Grundzügen nach je-

*) Ebendaselbst. I Cap. S. 361—369.

nes Versprechen, von dem er hier sagt, daß es kaum noch erfüllt zu werden brauche, weil es eigentlich schon gelöst sei. Er entwarf die neue Darstellung der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriß". Sie gilt ihm nicht als eine neue, sondern als eine mit der alten völlig identische Lehre. Nachdem diese gezeigt hat, was das Reale nicht ist, so leuchtet unmittelbar ein, was das Reale ist. „Sollte sich," sagt Fichte in dem Bericht vom Jahr 1806, „die Ichform klar durchdringen lassen, so würden wir einsehen, was an uns und unserem Bewußtsein lediglich aus jener Form erfolge, und was somit nicht reines, sondern formirtes Leben sei, und vermöchten wir nun dieses von unserem gesammten Leben abzuziehen, so würde erhellen, was an uns als reines und absolutes Leben, was man gewöhnlich das Reale nennt, übrigbleibe. Es würde eine Wissenschaftslehre, welche zugleich die einzig mögliche Lebenslehre ist, entstehen*)."

Diese Lebenslehre gab Fichte in demselben Jahre, als er den Bericht schrieb. Es waren die Anweisungen zum seligen Leben. Die Wissenschaftslehre, welche die Lebenslehre in sich begreift, indem sie in der „Weisheitslehre" gipfelt, gab er vier Jahre später in ihrem allgemeinen Umriß.

*) Ebendas. I Cap. Zur vorläufigen Erwägung. S. 369—371.

Dreizehntes Capitel.

Gesammtresultat und Kritik.

(Wissenschaftslehre. 1801.)

I.

Summe.

Die Gesammteinheit der fichte'schen Lehre in ihrem ganzen historischen Umfange ist aus der vollständigen Entwicklung derselben festgestellt, in Uebereinstimmung mit Fichte's eigener Ansicht und den ausdrücklichen Erklärungen, die er wiederholt darüber abgegeben hat. Man darf diese Sache nicht aus vereinzelten, da oder dort aufgelesenen Aussprüchen beurtheilen, aus deren Wortlaute man leicht eine Menge Widersprüche zusammensetzen kann, die alles verwirren; am wenigsten darf man sich an den Buchstaben der nachgelassenen skizzirten Vorlesungen halten, in denen Fichte den Zuhörern gegenüber unaufhörlich nach Klarheit ringt, jetzt versichert, daß er in diesem Ausdruck die höchste Klarheit erreicht habe, jetzt verspricht, die Sache werde an einem anderen Ort erst zu völliger Klarheit kommen, fortwährend mit dem Verständnisse experimentirt und häufig der didaktischen Wendung zu Liebe das Licht dergestalt auf einen einzelnen Punkt zusammenzieht, daß sich die übrigen darüber verdunkeln. Ueberhaupt leiden diese Vorlesungen an einem Mangel, der den Leser leicht ermüden und ungeduldig machen kann: sie rücken kaum von der

Stelle und wiederholen immer wieder an demselben Punkt das Experiment des Klarmachens, zum vermeintlichen Besten des Zuhörers, häufig zum Nachtheil der Sache. Nirgends hat Fichte seiner Meisterschaft im Lehren so sehr im Wege gestanden, als in diesen späteren Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, die er selbst gewiß niemals in der Form herausgegeben haben würde, in der wir sie jetzt lesen. Dieß gilt besonders von den Vorlesungen aus dem Jahr 1804. Seine ganze Lehre war in ihm selbst so völlig Anschauung und Leben geworden, daß sie anfing dem abstracten Lehrvortrage zu widerstreiten, daß ihm selbst der sprachliche Ausdruck, der die Zeichen abgelöster und todter Begriffe an die Stelle der ganzen und lebendigen Anschauung setzt, als eine Ertödtung der letzteren erschien. Er fühlte, daß man seine Anschauungsweise haben und in ihr leben müsse, um seine Worte zu verstehen. So sagt er einmal in seinen patriotischen Gesprächen: „die Sprache liegt in der Region der Schatten. Was ich daher ausspreche, ist nie meine Anschauung selber, und nicht das, was ich sage, sondern das, was ich meine, ist unter meinem Ausdrucke zu verstehen*)." Seine Einleitungsvorlesungen im Herbst 1813 beginnt er mit der Erklärung, die Wissenschaftslehre setze einen „neuen und besonderen Sinn" voraus, den sie zur Anschauung der Freiheit und des Lebens jenseits aller Natur erheben wolle, sie fordere und entwickle den Sinn für den Geist, das Sehen des Geistes, die Anschauung des Schaffens u. s. f.**). Es ist dieselbe Wissenschaftslehre, von der Fichte noch im sonnenklaren Berichte gesagt hatte, sie verhalte sich zu ihrem Object (dem wirklichen Bewußtsein), wie die Demonstration eines Uhrwerks zur wirklichen Uhr. Je mehr aber die Wis-

*) Nachg. Werke. III Bd. S. 258.

**) Einleitungsvorlesg. in die Wissenschaftslehre (1813). Nachgel. W. I Bd. S. 1—23.

senschaftslehre Lebenslehre sein will und in ihrer Vollendung mit dem religiösen Leben selbst zusammenfällt, um so schwieriger wird ihr das Eingehen in die demonstrative Form der Entwicklung.

Ihre ganze Summe liegt in dem Satz: alles objective Sein = Erscheinung oder Bild des Wissens (Sehens); das Wissen selbst = Erscheinung oder Bild des absoluten Lebens. „Dieß ist nun das absolut Neue unserer Lehre," so lautet einer der letzten Sätze jener letzten Einleitungsvorlesung in die Wissenschaftslehre, „dieses Dreifache, daß der absolute Anfang und Träger von allem reines Leben sei, alles Dasein und alle Erscheinung aber Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens sei, und daß erst das Product dieses Sehens sei die objective Welt und ihre Form*)." Die objective Welt ist nichts als Erscheinung, sie ist durchgängig phänomenal, ihr Grund und Träger ist das Wissen; das Wissen ist nichts als Erscheinung, es ist durchgängig phänomenal, sein Grund und Träger ist das absolute Sein (Gott). Vergleichen wir mit dieser Summe die beiden Entwicklungsperioden der Wissenschaftslehre, so erleuchtet die erste vorzugsweise den phänomenalen Charakter der Welt, und die zweite vorzugsweise den phänomenalen Charakter des Wissens; wir haben gezeigt, wie von dem ersten Gliede nothwendig und ohne Abbruch fortgeschritten werden muß zum zweiten, und dieses schon enthalten und mitgesetzt ist in jenem. So lassen sich in der kürzesten Formel die beiden Entwickelungsperioden unterscheiden und verknüpfen. Diese Formel erleuchtet ihre Eigenthümlichkeit und zugleich ihre innere Einheit.

II.

Ungelöste Probleme.

1. Wissen und Welt. Das naturphilosophische Problem.

Sind nun die beiden Grundaufgaben, in denen die gesammte

*) Ebendaselbst. Nachgel. W. I Bd. S. 101.

fichte'sche Lehre besteht, auch wirklich gelöst? Die erste betrifft die Begründung der objectiven Welt aus dem Wissen (Freiheit), die zweite die Begründung des Wissens aus dem Absoluten (Gott).

Was das Bewußtsein selbstthätig erzeugt, das läßt sich aus ihm ableiten und begründen: das Reich der bewußten Zwecke, der freien Handlungen, die sittliche Welt. Dieses Gebiet liegt im Erleuchtungskreise der Wissenschaftslehre, und die letztere findet daher auch in der Sittenlehre ihr eigentliches heimisches Element. Anders dagegen verhält es sich mit dem Inbegriff derjenigen Erscheinungen, welche das Bewußtsein genöthigt ist als vorgefunden und gegeben zu betrachten, nicht als sein Product, sondern als sein Object: mit der Natur und Sinnenwelt. Die Wissenschaftslehre will das System unserer nothwendigen Vorstellungen, den Inbegriff unserer Erfahrungsobjecte ableiten, sie will dieselben vor dem geistigen Auge entstehen lassen. Die Natur ist dieses System nothwendiger Vorstellungen. Daher enthält die Aufgabe der Wissenschaftslehre das Problem einer Naturphilosophie als unerläßlichen Bestandtheil. Nun hat die Wissenschaftslehre ein System der Naturphilosophie nicht gegeben, sie hat diesen Theil ihrer Aufgabe materiell nicht gelöst. Es wäre zu viel gesagt und falsch, wollte man daraus schließen, daß sie in Betreff des Naturbegriffs nichts geleistet habe.

Was sie in dieser Rücksicht geleistet hat, läßt sich auf folgende Punkte zurückführen. Nehmen wir die Natur als Körperwelt in Raum und Zeit, so hat die Wissenschaftslehre Raum und Zeit aus dem theoretischen Ich als nothwendige Anschauung, sie hat den Raum als unmittelbare Selbstanschauung des Wissens dargethan, sie hat das raumerfüllende körperliche Dasein (Materie) als nothwendigen Widerstand aus dem praktischen Ich (Streben) abgeleitet. Nehmen wir die Natur als sinnliche Welt,

so steht sie unter der Bedingung der Empfindung und Wahrnehmung, unter der Bedingung des sinnlichen Ich; die Wissenschaftslehre hat aus dem theoretischen Ich die Nothwendigkeit der Empfindung und Wahrnehmung, sie hat aus der Freiheit und deren Einschränkung die Nothwendigkeit des körperlichen, leiblichen, sinnlichen Ich deducirt. Sie hat aus dem sittlichen Ich als eine elementare Bedingung desselben die Nothwendigkeit des Triebes bewiesen, der, unabhängig von aller Reflexion wie er ist, kein Freiheitsproduct, sondern nur Naturproduct sein könne, darum eine Natur als organisches System, als organisirendes Ganzes fordere. Nehmen wir endlich die Natur im Ganzen als das Reich bewußtloser Thätigkeit, so hat die Wissenschaftslehre auf das Klarste bewiesen, wie das Bewußtsein in sich selbst eine Grundthätigkeit voraussetze, in Reflexion auf welche es erst entsteht, die darum nothwendig bewußtlose Thätigkeit, bewußtloses Bilden sein müsse, dessen Producte als Objecte von außen erscheinen und dem bewußten Ich als wirksames (reales) Nicht-Ich, als Natur entgegentreten. Kein vorstellendes Ich ohne Raum und Zeit, kein strebendes Ich ohne widerstrebendes Nicht-Ich, ohne fremde Körper, kein freies Ich ohne eigene sinnliche Individualität, kein sittliches Ich ohne Naturtrieb, kein Naturtrieb ohne organisches Natursystem, ohne organisirende Natur; kein Bewußtsein überhaupt ohne bewußtlos producirende Einbildung, ohne Naturproduction *).

Es hieße daher von der Wissenschaftslehre in Wahrheit nichts wissen (außer etwa durch gedankenloses Hörensagen), wollte man

---

*) Vgl. Buch III dies. Bandes Cap. V. S. 534—537. Cap. VI. S. 556—566. (Buch IV. Cap. II. S. 831—834); Buch III. Cap. VIII. S. 600—607, Cap. XII. S. 700—703. Buch. IV. Cap. XI. S. 1040 flgd.

meinen, ihr Princip sei naturlos, sie habe den Zusammenhang zwischen Ich und Natur ganz außer Acht gelassen und den Naturbegriff gar nicht berührt. Sie hat die **Natur im Ich** begriffen und aus ihm die Nothwendigkeit derselben bewiesen. Wäre die Natur ein von dem Ich und allem Bewußtsein unabhängiges Ding an sich, so wäre Vorstellung und Intelligenz, Bewußtsein und Ich unmöglich. Das Bewußtsein ist und gilt in Rücksicht auf die Natur oder objective Welt als nothwendiges Prius. Unmöglich ist daher die Natur als Ding an sich. Nothwendig also muß sie gefaßt werden als Object und Product des Bewußtseins. Nun wirkt die Natur im Unterschiede vom Ich bewußtlos, sie wirkt nicht als Ich, sondern als Nicht-Ich. Soll daher die Natur möglich sein, so muß es im Ich bewußtlose Production geben, ein Nicht-Ich, welches nicht jenseits des Ich ist, sondern von der Sphäre desselben umfaßt wird, also einen Theil oder ein Quantum des Ich bildet, kein extensives Quantum, sondern ein intensives (Thätigkeitsquantum), eine Potenz (Grad) des Ich, mit einem Worte: ein Nicht-Ich, welches noch nicht Ich ist: ein **werdendes Ich**. Diese bewußtlose Thätigkeit hat die Wissenschaftslehre als productive Einbildung aus den Bedingungen des Ich, dieses Nicht-Ich hat sie aus der Quantitätsfähigkeit (Theilbarkeit) des Ich deducirt. „Licht und Finsterniß," sagt sie an der einschlägigen Stelle, „sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsterniß ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht. Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich *)."

Der Begriff der Natur als des werdenden Ich ist durch die Wissenschaftslehre nicht bloß gefordert, sondern ausdrücklich gesetzt. Die Erleuchtung der Naturerscheinungen aus diesem Be-

*) Vgl. oben Buch III. Cap. IV. S. 517 flgd.

griff ist die Aufgabe einer Naturphilosophie, deren Lösung die Wissenschaftslehre nicht selbst gegeben hat, aber als nächsten Fortschritt verlangt. Die Natur will so erklärt werden, daß aus ihr selbst die Möglichkeit ihrer Objectivität und Erkennbarkeit, die Möglichkeit einer Naturwissenschaft einleuchtet. Das fordert die kritische Philosophie; die Grundlage dieses Naturbegriffs giebt die Wissenschaftslehre; den ersten Versuch einer systematischen Lösung der darin enthaltenen Aufgabe macht Schelling. Wie es kam, daß Fichte diesen Fortschritt gänzlich verkannte, weil er die schelling'sche Lehre bloß als Naturphilosophie und diese lediglich als Dogmatismus ansah, ist eine Frage, auf die wir jetzt nicht eingehen können, weil ihre Beantwortung das System Schelling's voraussetzt.

Wer die Natur so erklärt, daß daraus die Unmöglichkeit erhellt, sie überhaupt zu erklären, zu erkennen, zu wissen; wer die Natur so faßt, daß diese Natur jede Art der Naturwissenschaft unmöglich macht, der hat den Beweis in der Hand, daß er sich im Principe geirrt hat. An diesem Punkte scheitert jeder Dualismus, jeder Materialismus. Von hier aus erleuchtet sich für jedes Auge, das sehen will, die Nothwendigkeit der Wissenschaftslehre und einer auf sie gegründeten Naturphilosophie.

Unmittelbar gewiß kann uns nur die eigene Thätigkeit und deren Product sein. Die außer uns befindliche Erscheinungswelt (Sinnenwelt, Natur) ist uns unmittelbar gewiß. Sie könnte es nicht sein, wenn sie nicht Ausdruck und Product der Thätigkeit wäre, die wir selbst sind, wenn nicht die Natur Ich, und das Ich Natur wäre. Sie muß jenes (unmittelbar gewiß) sein, da sie dieses ist. Der Realismus fußt auf dem Satz von der unmittelbaren Gewißheit des Daseins der Außenwelt; der Realismus sehe zu, welches System im Stande ist, diesen seinen

Satz zu rechtfertigen; er selbst mit seinen gewöhnlichen Begriffen gewiß nicht, ebensowenig der Dualismus, ebenso wenig der Materialismus; nur die kritische Philosophie und die Wissenschaftslehre vermag den Realismus in seinem Fundament zu beglaubigen. Nur sie ist in dieser Rücksicht wahrhaft realistisch. Wäre die Natur, wie der sogenannte Realismus will, ein vom Bewußtsein völlig unabhängiges Ding an sich, wie sollte ihr Dasein dem Bewußtsein unmittelbar einleuchten?

„Dieß," sagt Fichte in seiner Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1801, „ist der wahre Geist des transscendentalen Idealismus. Alles Sein ist Wissen. Die Grundlage des Universums ist nicht Ungeist, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen ließe, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts anderes*)." Und in den Einleitungsvorlesungen vom Jahre 1813 heißt es von dem „gegebenen Sein", welches dem äußeren Sinn als Sein an sich erscheint; „es wird erblickt nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden und Entstehen aus einem Anderen, welches in ihm nur gebunden und gefesselt ist, in welcher Gebundenheit, die hier offenbar wird, eben das Sein besteht. Also in dieser Entstehung des Seins wird gesehen nicht das Sein, sondern das im Sein Gebundene, ohne Zweifel Freiheit, Leben, Geist. Der neue Sinn ist demnach der Sinn für den Geist; der Sinn, für den nur Geist ist und durchaus nichts Anderes, in dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes und sich darein verwandelt, dem darum das Sein in seiner eige-

*) Darstellung der Wissenschaftslehre (1801). I Theil §. 17. S. W. I Abth. II Bd. S. 35.

nen Form in der That verschwunden ist*)." Daß die Natur bewußtloser oder gebundener Geist sei, — diese Grundanschauung, von der die spätere Naturphilosophie lebt, — ist nicht bloß eine Folgerung aus der Wissenschaftslehre, sondern deren ausdrückliche Erklärung, und zwar eine solche, in der alle Entwicklungsformen derselben übereinstimmen. Die Entwicklung dieses Naturbegriffs zu einem System der Naturphilosophie, welches die fichte'sche Wissenschaftslehre nicht giebt, ist daher eine nothwendige Fortbildung der letzteren.

Diesen Naturbegriff gesetzt, so leuchtet ein, wie das Ich in einer doppelten Bedeutung gelten muß, deren Nichtunterscheidung von jeher das gröbste Mißverständniß der Wissenschaftslehre ausmachte. Das Ich gilt einmal als das nothwendige Prius der Natur, als die Naturproduction selbst; es gilt dann als das nothwendige Naturresultat oder Naturproduct, wodurch der Satz, daß das Ich sich selbst setzt oder aus sich selbst resultirt, nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt wird: es resultirt aus der Natur als aus seiner eigenen, immanenten Voraussetzung. Fichte selbst erklärt in seiner Sittenlehre, das Ich als (reflexionsloser) Trieb sei Naturproduct, organisches Naturproduct, Gebilde der organisirenden Natur, leibliches sinnbegabtes Individuum, das als Object des Selbstbewußtseins das individuelle Ich ausmacht. So weit das Ich Individuum ist, gilt es als Naturproduct, nicht aber als Naturproducent, und es ist der Wissenschaftslehre nie eingefallen, das Gegentheil zu behaupten, welches absurd wäre. Auch wenn die Rechtslehre aus der Freiheit die Individualität ableitet, so gilt ihr die letztere als Organ und nothwendige Bedingung zur individuellen (persönlichen) Freiheit, keineswegs aber

*) Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813). Nachg. W. I Bd. S. 19.

als deren Product, als ob das Ich sich mit Reflexion und Willkür zum Individuum mache. Ohne Natur wäre das Individuum, ohne Freiheit das Ich unmöglich; das individuelle Ich muß daher aus beiden abgeleitet werden, d. h. es folgt aus der Freiheit mittelbar (durch die Natur) als Individuum und unmittelbar als Ich. Das Ich als Naturprincip ist demnach von dem Ich oder, genauer gesagt, von dem Individuum als Naturproduct genau zu unterscheiden. Als Naturprincip ist es (nicht das individuelle, sondern) das allgemeine oder absolute Ich, die absolute Freiheit, die Fichte auch Wissen oder Sehen (Licht, Lichtzustand) nennt, die sich abbildet als Natur, individuelles Ich, Gemeine der Ich, Rechtswelt, Vernunftreich und sich vollendet als religiöses Leben, indem es die Reflexionsform fallen läßt und damit die Trennung und Selbstheit überwindet. Vom Standpunkt des Individuums aus erscheint die Sinnenwelt als das Gegebene und Reale, die Natur als das wahrhaft Wirkliche; vom Standpunkt des absoluten Ich aus erscheint sie als Bild, als Freiheitsproduct, als Mittel zur Verwirklichung der Freiheit, als Schauplatz der sittlichen, auf den Endzweck gerichteten Thätigkeit. Aus dem Gesichtspunkte der Natur betrachtet, erscheint das Individuum als ein „organisches Naturproduct"; aus dem Gesichtspunkte des Endzweckes betrachtet, erscheint das individuelle Ich als „Product des Endzwecks", als Glied einer sittlichen Weltordnung, als Erscheinung einer bestimmten sittlichen Aufgabe. Auf diesem Standpunkt steht die Wissenschaftslehre. Aus dem Wissen begründet sie die Erscheinungswelt. Wie begründet sie das Wissen? Das ist die zweite Grundfrage.

2. Sein (Gott) und Wissen.

Begründung des Wissens aus dem Absoluten. (Die Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1801.)

Das Wissen selbst ist Bild, und alle seine anschauende und

reflectirende Thätigkeit erschöpft sich im Bilden und Abbilden; es ist als Freiheit Vorbild oder Endzweck, und alles sittliche Handeln erschöpft sich in dem Streben, den Endzweck zu verwirklichen. Das Bild ist nicht das Reale, aber es fordert ein Reales, worauf es unmittelbar sich bezieht, das es unmittelbar ausdrückt. Das Reale ist jenseits des Wissens, unabhängig von ihm, nicht Bild noch Bilden, nicht Werden noch Vielheit: es ist im Unterschiede von aller Erscheinung, von aller Mannigfaltigkeit und Veränderung, das absolute, eine, wandellose Sein, das Absolute als solches, Gott.

Ohne Realität kein Bild, ohne Sein kein Wissen. Zwischen beiden nichts Drittes. So ist das Wissen nicht bloß abhängig vom Sein, sondern unmittelbar von ihm abhängig, es ist seine Erscheinung (Bild), seine unmittelbare Folge. Das Wissen begründet die Welt aus sich und begreift sie als sein Abbild, es begründet sich aus dem Absoluten und begreift sich als dessen unmittelbare Erscheinung. Wie ist diese Begründung möglich? Indem es die Welt aus sich begründet, geht es nicht über sich hinaus. Indem es sich aus dem Absoluten begründet, geht es über sich hinaus. Wie ist das möglich? Wie kann das Wissen über sich hinausgehen und die Form der Anschauung und Reflexion durchbrechen?

a. Ursprung und Grenze des Wissens.

Diese Ableitung hat Fichte, so viel ich sehe, nirgends so bestimmt zu geben versucht, als in der Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1801. Das Wissen ist nicht das reale Sein, denn es ist Bild; es ist nicht das Absolute, denn es ist Reflexion und beschreibt eine nothwendige Entwicklungsreihe, die als solche die Form der Mannigfaltigkeit und Veränderung an

sich trägt. Das Wissen entspringt, aber es entspringt aus sich, sonst wäre es nicht Freiheit. Nun ist das Wissen, was es ist, für sich; es muß daher auch in seinem Ursprunge für sich sein, oder, was dasselbe heißt, sein Ursprung muß ihm einleuchten. Das Wissen durchdringt und durchschaut sich selbst, also muß es auch seinen Ursprung durchschauen. Ursprung ist Grenze. Das Wissen durchschaut seine Grenze. Die Grenze des Wissens ist Nichtsein des Wissens, Nichtwissen. Nun ist alles im Wissen umfaßt und durch dasselbe gesetzt, alles objective Sein; das Nichtsein des Wissens ist einzig und allein das absolute Sein. Wenn daher das Wissen seinen Ursprung und seine Grenze durchschaut, so sieht es nothwendig sein eigenes Nichtsein, d. h. es sieht das absolute Sein und sich selbst als dessen unmittelbare Folge. „Es findet in sich und durch sich sein absolutes Ende und seine Begrenzung: — in sich und durch sich, sage ich; es dringt wissend zu seinem absoluten Ursprunge (aus dem Nichtwissen) vor und kommt so durch sich selbst (d. i. in Folge seiner absoluten Durchsichtigkeit und Selbsterkenntniß) an sein Ende. Dieß ist nun eben das große Geheimniß, das da keiner hat erblicken können, weil es zu offen daliegt, und wir allein in ihm alles erblicken: besteht das Wissen eben darin, daß es seinem Ursprunge zusieht, oder noch schärfer, heißt Wissen selbst Fürsichsein, Innerlichkeit des Ursprungs; so ist es eben klar, daß sein Ende und seine absolute Grenze auch innerhalb dieses Fürsich fallen muß. Nun besteht aber laut unserer Erörterungen und des klaren Augenscheins das Wissen eben in dieser Durchdringlichkeit, in dem absoluten Lichtcharakter, Subject-Object, Ich: mithin kann es seinen absoluten Ursprung nicht erblicken, ohne seine Grenze, sein Nichtsein zu erblicken. Was ist denn nun das absolute Sein? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung des-

selben und daher das Nichtsein des Wissens: Sein, absolutes Sein, weil das Wissen absolut ist. Nur der Anfang des Wissens ist reines Sein; wo das Wissen schon ist, ist sein Sein, und alles, was sonst noch etwa für Sein (objectives) gehalten werden könnte, ist dieses Sein und trägt seine Gesetze. Und so hätten wir uns von afteridealistischen Systemen zur Genüge getrennt. Das reine Wissen gedacht als Ursprung für sich und seinen Gegensatz als Nichtsein des Wissens, weil es sonst nicht entspringen könnte, ist reines Sein. (Oder sage man, wenn man es nur recht verstehen will, die absolute Schöpfung, als Erschaffung, nicht etwa als Erschaffenes, ist Standpunkt des absoluten Wissens; dieses erschafft eben sich selbst aus seiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihm vorausgegebene, und diese eben ist das reine Sein)*)."

So kommt nach Fichte das Wissen zum Begriffe des absoluten Seins, und die Wissenschaftslehre (als Wissenslehre) dazu, ein solches Sein zu setzen. Sie begründet nicht das Wissen aus dem Sein, sondern das Sein aus dem Wissen; sie zeigt nicht das Sein als den Realgrund des Wissens, sondern das Wissen als den Erkenntnißgrund des Seins; sie begreift das Wissen in Rücksicht auf das objective Sein (Welt) als Realgrund, in Rücksicht auf das absolute Sein (Gott) als Erkenntnißgrund. So wird auch das absolut Reale von der Wissenschaftslehre aus dem Idealgrunde erkannt. Oder, wie sich Fichte ausdrückt: „sie leitet das Sein aus dem Wissen als dessen Negation ab, ist also eine ideale Ansicht desselben, und zwar die höchste ideale Ansicht**)."

*) Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1801. I Th. §. 26. S. W. I Abth. II Bd. S. 63.

**) Ebendaselbst I. §. 26. S. 64. Vgl. §. 27. S. 68. §. 29. S. 73.

Ist nun das Wissen der Erkenntnißgrund des absoluten Seins, so muß es sich selbst betrachten als dessen Folge, und zwar, da dem absoluten Ursprunge des Wissens nichts anderes als das absolute Sein vorausgehen kann, als dessen unmittelbare Folge. Indem das Wissen seinen tiefsten Grund (Ursprung) durchschaut, erkennt es unmittelbar das absolute Sein. Das Erfassen des absoluten Seins ist Denken, das sich Erfassen des Wissens („das Fürsich des Entspringens") ist Anschauung. Hier sind daher Denken und Anschauen unmittelbar vereinigt. Indem das Wissen von dem absoluten (ihm entgegengesetzten) Sein ausgeht in seinem Entspringen, so sind in diesem Punkte absolutes Sein und Wissen, oder absolutes Sein und absolute Freiheit (Nothwendigkeit und Freiheit), das absolut Objective und das absolut Subjective untrennbar, unmittelbar vereinigt oder identisch. Sie sind nicht indifferent, denn sie sind entgegengesetzt; wohl aber sind sie identisch, denn das Wissen geht unmittelbar aus dem absoluten Sein hervor. Hier ist der absolute Standpunkt oder Focus, in dem das absolute Wissen anhebt, hier die unübersteigliche Grenze der Wissenschaftslehre: „nicht der Indifferenzpunkt, sondern der Identitätspunkt beider, die imperceptible, nicht weiter ergreifbare, erklärbare, subjectivirbare Einheit des absoluten Seins und Fürsichseins im Wissen, über welche selbst die Wissenschaftslehre nicht hinausgehen kann*)." Hier fallen Ideales und Reales, das Grundprincip des Idealismus (Wissen) und das Grundprincip des Realismus (Sein) schlechthin zusammen. Die Identität in diesem Sinn bildet den tiefsten Grundbegriff der Wissenschaftslehre. Sie widerstreitet als Wissenschaftslehre der schelling'schen Naturphilosophie (ob mit Recht oder Unrecht, bleibe

*) Ebendaselbst. I Th. §. 29. S. 74 u. 75.

hier dahingestellt); sie widerstreitet als Identitätslehre in dem eben beschriebenen Charakter dem Begriff der absoluten Indifferenz, worauf Schelling sein System gründet. „Das Fürsichsein des absoluten Ursprungs ist absolute Anschauung, Lichtquelle oder absolut Subjectives; das daran sich nothwendig anschließende Nichtsein des Wissens und absolute Sein ist absolutes Denken, Quelle des Seins im Lichte, also da es im Wissen doch ist, das absolut Objective." „Wären Subjectives und Objectives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden? Ob denn die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müßte sie ja eben absolutes Nichts werden, so daß vielmehr dieses System, statt absolutes Identitätssystem, absolutes Nullitätssystem heißen sollte*)."

c. Der Uebergang vom Sein zum Wissen. (Fichte und Spinoza.)

Man weiß, daß sich die schelling'sche Identitäts- oder Indifferenzlehre mit dem Systeme Spinoza's verglichen hat. Auch Fichte vergleicht die Wissenschaftslehre in der Darstellung vom Jahre 1801 mit der Lehre Spinoza's und erhellt in dieser Auseinandersetzung sehr deutlich den entscheidenden Punkt sowohl der Uebereinstimmung als des Gegensatzes. Man hat namentlich den Charakter des Gegensatzes, der mit dem unveränderten Geiste der Wissenschaftslehre zusammenfällt, zu wenig beachtet und darum die Verwandtschaft beider Systeme für größer und die sogenannte „spätere Lehre" Fichte's für spinozistischer gehalten, als sie ist.

Das absolute Sein gilt der Wissenschaftslehre als Grund und Träger des Wissens; demnach verhält sich das Wissen zum Sein, wie das Accidens zur Substanz. Dieses Verhältniß gilt auch bei Spinoza. Hier ist der Berührungspunkt. Dagegen

*) Ebendaselbst. I Th. §. 27. S. 65 u. 66.

hat Spinoza etwas gänzlich übersehen und nicht zu erklären vermocht: den **Uebergang** von der Substanz zum Accidens. „Er fragt nach einem solchen Uebergange nicht, daher ist im Grunde keiner: Substanz und Accidens kommen in Wahrheit nicht auseinander; seine Substanz ist keine, sein Accidens ist keines, sondern er nennt dasselbe nur bald so, bald so und spielt aus der Tasche." Die Wissenschaftslehre erleuchtet diesen Uebergang. Hier ist der absolute Gegensatz beider Systeme. Den Uebergang macht das Wissen, genauer gesagt „die Grundform des Wissens, in der die Nothwendigkeit einer Spaltung und Unendlichkeit für das Bewußtsein liegt." Diese Grundform ist die Reflexion. Die Reflexion ist eine That der Freiheit, der formalen Freiheit. Diese ist es, welche den Uebergang vollzieht, das Wissen trennt und absondert von dem absoluten Sein. Das ewig Eine liegt schlechthin allem Wissen zu Grunde: in dieser Rücksicht ist die Wissenschaftslehre „Unitismus (*ἓν καὶ πᾶν*)." Das wirkliche (factische) Wissen ist durch Reflexion gesetzt und in ihr befangen, es kann als solches das absolut Eine niemals erreichen; das absolute Sein ist das Jenseits alles wirklichen Wissens: in dieser Rücksicht ist die Wissenschaftslehre „Dualismus"*).

d. Die Zufälligkeit des Ursprungs.

Einmal das Wissen gesetzt, entwickelt sich die Reihe der Reflexionsformen und die Welt der Erscheinungen nach nothwendigen Gesetzen, die nicht anders sein können. Aber daß überhaupt das Wissen zum Dasein kommt, geschieht durch einen Act absoluter Freiheit, der als solcher auch nicht sein könnte. Was aus bloßer Freiheit geschieht, kann ebenso gut auch nicht geschehen und ist daher seinem Ursprunge nach **zufällig**. Was von dem Ursprunge des Wissens gilt, gilt nothwendig auch von allen da=

*) Ebendaselbst. II Th. §. 32. S. 86—89.

durch bedingten Formen und Erscheinungen. So ist die Welt zwar nothwendig als Erscheinung und Gebilde des Wissens, aber, wie dieses selbst, zufällig im Ursprunge ihres Daseins. Das Zufällige ist in sich nichtig und bestandlos. Wer der Welt und dem Wissen auf den Grund sieht und diesen durchschaut, erkennt die Zufälligkeit ihres Ursprungs und darin die Nichtigkeit ihres Daseins. Daher jener fichte'sche Ausspruch, der auf den ersten Blick so pessimistisch erscheint, daß Schopenhauer damit übereinstimmen könnte: „wenn man von einer besten Welt und den Spuren der Güte Gottes in dieser Welt redet, so ist die Antwort: die Welt ist die allerschlimmste, die da sein kann, sofern sie an sich selbst völlig nichtig ist." Indessen überhöre man nicht, was unmittelbar folgt und jenem Satze den pessimistischen Charakter nimmt: „doch liegt in ihr eben darum die einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, daß von ihr und allen Bedingungen derselben aus die Intelligenz sich zum Entschlusse erheben kann, sie besser zu machen*)."

Weil die Welt in sich nichtig ist, darum liegt in ihr die Möglichkeit, von ihr loszukommen. Weil sie von einer Bedingung abhängt, die durch Freiheit gesetzt ist, darum kann die Freiheit den Standpunkt des Wissens oder der Weltvorstellung ändern und vermöge der Reflexion von Stufe zu Stufe erhöhen. Weil sie mit keiner gegebenen Form des Bewußtseins zusammenfällt, denn jede ist durch sie bedingt, darum kann die Freiheit sich über jede erheben, von allem gegebenen Inhalt abstrahiren und zuletzt, indem sie die ganze Reflexion und das Wissen bis in seinen Ursprung durchschaut, die Zufälligkeit dieses ihres eigenen Products einsehen. Die Abstraction von allen Objecten der Anschauung läßt dem Wissen nichts übrig als die leere Denkform,

*) Ebendaselbst. II Th. §. 47. §. 48. S. 157.

das formale Denken mit seinen Gesetzen: in ihm besteht die Logik und alle sogenannte Philosophie, die über diese Reflexionsform des endlichen Verstandes nicht hinauskommt und unfähig ist, je das Unbedingte zu erreichen. Die Erhebung über den endlichen Verstand giebt dem Wissen die Einsicht in alles Wissen, in den Ursprung desselben, in die Zufälligkeit dieses Ursprungs: das ist die Erhebung, die das Wissen zur Wissenschaftslehre macht, die Anschauung, in welcher die letztere ruht, und die selbst vordringt bis zu der absoluten Grenze des Wissens. „In der Erhebung über alles Wissen, im reinen Denken des absoluten Seins und der Zufälligkeit des Wissens ihm gegenüber ist der Augpunkt der Wissenschaftslehre *)."

3. Das theosophische Problem.

Jetzt können wir urtheilen, wie sich die fichte'sche Philosophie zu ihrem zweiten Hauptprobleme verhält: zu der Frage nach der Begründung oder Genesis des Wissens aus dem Absoluten. Sie hat gezeigt, wie dem Wissen mit der Einsicht in seinen eigenen Ursprung der Begriff des absoluten Seins nothwendig aufgeht, wie es im Lichte des absoluten Seins die Zufälligkeit seines eigenen Ursprungs und Daseins erkennt und damit zugleich die Nichtigkeit der Welt. Der Uebergang vom Wissen zum Sein ist erhellt: so weit reicht das Licht der Wissenschaftslehre, es ist der letzte Punkt, den sie erleuchtet. Der Uebergang vom Sein zum Wissen bleibt dunkel. Wir sehen das Wissen vor uns als Erkenntnißgrund des Absoluten, aber nicht das Absolute als Realgrund des Wissens. Die Begründung des Wissens aus dem Absoluten, also auch die mittelbare Begründung der Welt aus Gott ist demnach eine **nicht** gelöste Frage.

*) Ebendaselbst. II Th. §. 48. S. 157—163.

Die Wissenschaftslehre läßt jenen Uebergang vom Sein zum Wissen (von Gott zur Welt) in einem charakteristischen Zwielicht. In demselben Augenblick, wo die eine Seite erhellt wird, verdunkelt sich allemal die andere. Was die eine Hand giebt, wird in demselben Augenblick von der anderen genommen. Jetzt heißt es, das Wissen sei die „unmittelbare Folge" des Absoluten, und zugleich wird erklärt, das Absolute sei nicht der hervorbringende Grund des Wissens; jetzt gilt das absolute Sein als der Grund des Wissens, und zugleich gilt das letztere als ein Entspringen aus sich, sein Ursprung als ein Act der Freiheit, seine Entstehung daher als zufällig. Diese Widersprüche kehren wieder und variiren in verschiedenen Formen.

Diese Widersprüche sind nicht von ungefähr, sondern ein charakteristischer (keineswegs incorrecter) Ausdruck des Systems; sie fallen diesem zur Last, nicht etwa dem Denken oder der Ausdrucksweise des Philosophen als ein Fehler, den er hätte vermeiden können. Versetzen wir uns zur Beurtheilung der Sache ganz in den Standpunkt der Wissenschaftslehre. Kein Object ohne Bewußtsein, kein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein (Ich), kein Selbstbewußtsein ohne absolute Einheit von Subject und Object, ohne absolute (von keiner Reflexion zersetzte) Identität beider. Die Wissenschaftslehre fordert diese Identität als Grund und Princip alles Wissens. Ist aber die Identität Urgrund und Bedingung aller Reflexion, so ist sie von dieser unabhängig, also selbst nicht Reflexion, nicht Wissen, nicht Bild, sondern Realität, absolut Reales, absolutes Sein. Ohne diesen Begriff kann die Wissenschaftslehre ihr Princip (das Ich) nicht ausdenken und vollenden. Es ist darum nothwendig, daß sie das absolute Sein (Gott) als Urgrund alles Wissens behauptet, daß sie dieses als die u n m i t t e l b a r e Folge des ersten betrachtet, daß sie in dem

Ursprunge des Wissens den Identitätspunkt beider erblickt. Aber sie darf als Wissenschaftslehre nicht über das Wissen hinausgehen, sie erfaßt nicht das absolute Sein als solches, sondern den Begriff desselben, der jenseits aller Anschauung nur dem „reinen Denken" einleuchtet; das absolute Sein selbst, das Reale als solches bleibt, unabhängig von diesem Begriff, jenseits alles Wissens. Damit löst sich die unmittelbare Einheit des Seins und Wissens wieder auf, der „Identitätspunkt" beider verschwindet, das Reale und Ideale klafft auseinander, der Uebergang von dem einen zum andern erscheint unmöglich, und die Wissenschaftslehre selbst bekennt an dieser Stelle offen ihren dualistischen Charakter. Sie sei „Unitismus in idealer Hinsicht, Dualismus in realer" *). Kein Wissen ohne Selbstbewußtsein, ohne Freiheit. Der erste Satz, mit dem die Wissenschaftslehre anfing, behält seine Geltung: „das Ich setzt sich selbst, es ist durch nichts anderes gesetzt." Es ist in seinem Ursprunge eine That der Freiheit, es ist als solche auch nichtseinkönnend, d. h. zufällig; erst dadurch wird es dem absoluten Sein gegenüber wirklich accidentell, und dieses dem Wissen gegenüber substantiell; erst in diesem Lichte erhellt der Uebergang von der Substanz zum Accidens, den Spinoza niemals erklärt hat noch erklären konnte.

So finden wir auf dem tiefsten Grunde der Wissenschaftslehre einen unmittelbaren Zusammenstoß widerstreitender Vorstellungsweisen. In der letzten Begründung des Wissens erklärt sich die Wissenschaftslehre pantheistisch („unitistisch"), dualistisch, indeterministisch, und sie kann keinen dieser Züge entbehren, ohne mit einer ihrer Grundbedingungen in Widerspruch zu gerathen. Hebe den Begriff des absoluten Seins auf als des All-Einen, das allem Wissen schlechthin zu Grunde liegt: so ist das Wissen unmög-

*) Ebendaselbst. II Th. §. 32. S. 89.

lich. Hebe den Gegensatz von Sein und Wissen (Realität und Bild) auf, das Sein jenseits des Wissens: so ist das Sein als solches unmöglich. Hebe in Rücksicht des wirklichen Wissens die Zufälligkeit seines Ursprungs auf: so ist die Freiheit unmöglich. Die Bejahung des absoluten Seins als des All=Einen (ἓν καὶ πᾶν) macht die Wissenschaftslehre pantheistisch oder, wie Fichte sich ausdrückt, „unitistisch". Die Bejahung des realen Seins jenseits des Wissens (oder im Gegensatz zu diesem als dem Idealen) macht die Wissenschaftslehre dualistisch; die Bejahung der Freiheit, die das Wissen aus sich entspringen läßt und zum Dasein bringt, macht die Wissenschaftslehre indeterministisch.

In diesem Zusammenstoß widerstreitender Erklärungsweisen findet die Lösung des letzten Problems der Wissenschaftslehre keinen Ausweg. Die Frage nach der Begründung des Wissens aus dem Absoluten ist nicht bloß ungelöst, sie bleibt es auch. Sie erscheint unter dem Standpunkt der fichte'schen Wissenschaftslehre als unlösbar, als deren Grenzproblem, wie die kantische Philosophie solche Grenzprobleme gefunden hatte. Fichte entdeckt den Uebergang vom Wissen zum Sein, aber nicht mehr den Rückweg vom Sein zum Wissen. Hier ist statt des Uebergangs die Kluft, der Hiatus. Innerhalb des Wissens ist für die Wissenschaftslehre alles begreiflich; aber das Dasein oder die Entstehung des Wissens selbst ist nach ihrer eigenen Erklärung zufällig, womit die Möglichkeit der rationalen Lösung ihr Ende erreicht hat. (In diesem Punkte ließe sich die sogenannte spätere Lehre Fichte's weit eher mit der sogenannten späteren Lehre Schelling's vergleichen, als mit der gleichzeitigen, denn sie berührt in gewisser Rücksicht die Theorie, welche die Nothwendigkeit von der Freiheit, das „Nichtnichtseinkönnen" von

dem „Auchandersseinkönnen", die rationale Philosophie von der irrationalen, die negative von der positiven zu scheiden bemüht ist.)

Soll das Problem gelöst und das Wissen wirklich aus dem Absoluten begründet werden, so muß dieses gefaßt werden als der erzeugende Grund des Wissens. Die Grenze, welche die fichte'sche Wissenschaftslehre nicht überschreiten konnte, wird überschritten. Aus dem Grenzproblem wird jetzt das Grundproblem der Philosophie, die zur Lösung dieser Aufgabe eindringen muß in das Wesen und die Tiefe des Absoluten und hier ihren Standpunkt nehmen. Die Frage nach dem Absoluten als dem Realgrunde des Wissens ist nur theosophisch zu lösen. Ich sage „theosophisch", um weder „mystisch" noch „theologisch" zu sagen. Das Erkenntnißproblem, die kritische Grundfrage der Philosophie, sieht sich nach Vollendung der Wissenschaftslehre unmittelbar mit dem Gottesbegriffe verknüpft; jetzt wird der Gottesbegriff in Verbindung mit dem Wissen eine nothwendig zu lösende Aufgabe der Philosophie. Dieses Problem nenne ich (nicht theologisch, sondern) theosophisch. Das theosophische Problem rückt in den Vordergrund der Philosophie, es wird das letzte Ziel der schelling'schen Lehre, das Element der baader'schen; die Philosophie will „Wissenschaft des Absoluten" werden, in dieser Absicht begegnen einander Krause und Hegel.

So gewinnen wir aus dem Gesichtspunkte der Wissenschaftslehre und der Einsicht in ihre Probleme einen Blick auf die Fortentwicklung der Philosophie und die nothwendige Ausbildung naturphilosophischer und theosophischer Systeme; wir können von Fichte Richtungslinien ziehen nach Schelling, Baader und Hegel. Wie verschieden diese Standpunkte unter sich sein mögen, sie liegen sämmtlich in der metaphysischen Richtung, sie setzen das Real=

princip in das Absolute, sie kommen schließlich auch darin überein, daß sie das Absolute als Proceß fassen.

Alle diese Standpunkte, die Wissenschaftslehre eingeschlossen, haben ihre contradictorischen Gegentheile, die ebenfalls Standpunkte und Träger philosophischer Systeme werden und sich ebenfalls von hier aus erleuchten.

Das absolute Sein ist kein Gegenstand der Erkenntniß, denn alle menschliche Erkenntniß gründet sich auf unsere Selbsterkenntniß, auf Selbstbeobachtung oder innere Erfahrung, die empirischer Natur ist; die wissenschaftliche Selbstbeobachtung ist Psychologie, diese daher die philosophische Grundwissenschaft: der Standpunkt, den Fries als „neue Vernunftkritik" der ganzen übrigen nachkantischen Philosophie entgegensetzt.

Das absolute Sein ist Realprincip und als solches Gegenstand metaphysischer Erkenntniß, aber es ist nicht Proceß, sonst wäre es Widerspruch und als solcher undenkbar. Es ist absolut widerspruchslos und einfach, die „absolute Position", unabhängig von allem Denken. Der Begriff des Realen oder Seienden ist kein theosophisches, sondern ein rein metaphysisches (ontologisches) Problem, nur lösbar, indem das Denken bearbeitet und von den Widersprüchen befreit wird, die es von Natur unfähig machen, das wahrhaft Seiende zu erkennen. Das Denken in widerspruchsvollen Begriffen ist incorrect, und alle Identitätssysteme gründen sich auf ein widerspruchsvolles und darum incorrectes Princip. Das ist der Standpunkt Herbart's, der mit Fichte das widerspruchslose Sein als das Reale bejaht und das in der Reflexionsform befangene Ich für widerspruchsvoll und darum unmöglich erklärt, für einen incorrecten, durch die Metaphysik zu berichtigenden Begriff. Der Standpunkt Herbart's ist durch die Wissenschaftslehre positiv motivirt, wie der von Fries negativ.

Das Realprincip, welches als das All-Eine sämmtlichen Erscheinungen zu Grunde liegt und den eigentlichen Gegenstand des metaphysischen Grundproblems ausmacht, ist nicht das Absolute, denn das Absolute ist nicht real, sondern ein Abstractum, um so leerer, je allgemeiner, um so allgemeiner, je abstracter es ist. Das wahrhaft Wirksame oder Reale ist das Individualprincip, der Wille zum Dasein, zum Leben: der Einzelwille, der sein Dasein macht, die Daseinsform allmälig steigert bis zum Leben, dieses zum Erkennen, dieses zu allgemeinen Begriffen, zur praktischen Vernunft im Sinne der Lebens- und Weltklugheit, zuletzt auf der höchsten Stufe sich selbst bis in sein innerstes Wesen durchschaut, die Selbstsucht als Träger und Kern der Erscheinungswelt erkennt, in dieser Selbsterkenntniß die Nichtigkeit der Welt und die eigene Nichtigkeit einsieht und nun in der Selbstverneinung, welche Welt und Begierden fallen läßt, die höchste Lebens- und Weltweisheit erreicht. Es ist der Standpunkt Schopenhauer's, der sich selbst aus der kantischen Lehre unmittelbar ableitet, allen übrigen nachkantischen Richtungen entgegensetzt, vor allem den theosophischen Systemen widerstreitet.

Nachdem wir die Wissenschaftslehre in allen ihren Entwicklungsformen durchwandert und von ihrer letzten Höhe aus das Ganze überschaut haben, erkennen wir in einem freien Umblick die Gegend und Hauptzüge der nachkantischen Philosophie wieder, die wir das erstemal, gleich im Anfange dieses Werks, von dem kantischen Standpunkt und dann, am Schlusse des ersten Buchs, von Jacobi's antikantischem Standpunkt aus gesehen hatten. In Fichte vollendet sich in folgerichtigem Fortschritt der erste geschichtliche Entwicklungsabschnitt der kritischen Philosophie. Hier entscheiden sich die künftigen Probleme. Aus der kantisch-fichte'schen Lehre folgt unmittelbar die schelling-hegel'sche.